



OPERE

EDITE E INEDITE

DELL' ABATE

Antonio Rosmini-Serbati

ROVERETANO.

VOLUME IV.

TORINO
CUGINI POMBA E COMP.
1852.

STAMPERIA SOCIALE DEGLI ARTISTI A. PONS E C.

IDEOLOGIA

VOLUME III.

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME TERZO ED ULTIMO

CHE CONTIENE

I COROLLARI DELLA TEORIA SUL CRITERIO
DELLA CERTEZZA, SULLA FORZA DEL RAGIONAMENTO *A PRIORI*,
E SULLA PRIMA DIVISIONE DELLE SCIENZE.

Edizione quinta riveduta dall'Autore.

TORINO
CUGINI POMBA E COMP.
1852.

SEZIONE SESTA.

DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA.



1040. Colle dottrine fino a qui dichiarate parmi d'aver mantenuto il promesso, ed ogni mio debito sanato. Discopersi e additai il nodo della questione (41-45); ne narrai la storia (41-384); e ne diedi anche la Teoria (385-1039). In questa trovai vero ciò che tante volte s'era detto, e tante volte negato, che c'era qualche cosa di concreato col nostro spirito, che il faceva intelligente; ma vidi e mostrai che quest'elemento ingenito o concreato era più semplice, che i migliori savî non avessero opinato nè sospettato. Messomi nella spinosa ricerca, «che cosa fosse quest'elemento semplicissimo», sfuggito alla vista di tant' altri filosofi che il negarono al tutto perchè nol poterono essi osservare e notare, rinvenni, ch'egli dovea essere ed era un'idea, che costituiva l'UNICA FORMA (1) dell'intelletto e della ragione umana. E qui io potrei deporre la penna, e metter fine a questo trattato. Pure non mi dà l'animo di farlo, se prima io non deduco dalla Teoria esposta alcuni corollarî, che spontanei ne discendono, e che troppo rilevano pel bisogno di questi tempi.

1041. Questi nostri tempi si mostrano più che mai occupati e affaticati da questioni per l'umano sapere e per l'umana dignità gravissime, da questioni che formano le basi di quanti ha l'uomo

(1) È assurdo il dire, che le *primitive forme* dell' intelletto sieno molte, come vuol il Kant; anche perchè *Impossibile est*, come dice s. Tommaso, *simul multa PRIMO et PER SE intelligere*: *una enim operatio non potest simul multis terminis terminari* (*C. Gent.* I, XLVIII).

nobili pensamenti, e destini, e speranze. E tra esse primeggia sull'altre quella del Criterio della certezza, così strettamente congiunta con quella dell'Origine delle idee, che lo scioglimento della prima è natural conseguenza della seconda. A ragionare dunque di questo primo e principal corollario, torrà la prima Sezione: nella quale io intendo di far due cose, cioè 1° di fermare quale sia il criterio della certezza, 2° e di mostrarne l'applicazione, ossia il modo onde per esso le cognizioni umane si accertano: sicchè il valore di queste apparisca esser intrinseco ed effettivo, e non puramente convenzionale, o anche falso, siccome fanno mostra di creder gli scettici e gl'indifferenti. E per giustificare la cognizione umana, e mostrare ch'essa non è un nulla, o un'apparenza, ma che anzi essa è vera ed oggettiva, io pongo mano a rimetter sott'occhio le varie maniere di cognizione che aver si posson dall'uomo, e poi intendo provar di ciascuna a parte il mio assunto.

1042. Abbiamo veduto, che nell'uomo è 1° la *sensazione* (1), 2° l'*idea dell'essere*, 3° ed una forza unica (il soggetto senziente ed intelligente) che unisce il *sentito* e l'*idea dell'essere*, e forma la *percezione intellettiva* delle cose.

Sulle *percezioni intellettive* lo spirito riflette, e riflettendo vi esercita diverse operazioni, colle quali ne cava le idee, e mediante queste, unisce e scompone idee e percezioni, forma continuamente *giudizî* e *raziocinî*.

Tutte le cognizioni umane da questi pochi fonti scaturiscono.

Ora la semplice *sensazione* non si può ancora chiamare cognizione: essa non è che la materia della *cognizione*.

La cognizione umana dunque si parte in quella che è puramente *formale*, la quale si suol dire anche *pura*, e in quella che è mista di *materia* e di *forma*.

1043. Io prendo dunque a dimostrare, che tanto la cognizione *formale*, quanto la *cognizione materiata* non è essenzialmente illusoria e soggettiva, come pretendono i sofisti di tutti i tempi, ma tale che porge all'uomo la verità oggettiva ed assoluta.

Prima comincerò a dimostrar questo della cognizione *formale*, e poi verrò dimostrandolo della cognizion *materiata:* chè la *forma* dell'intelletto è essenzialmente intellettiva, ed è quella ond' ha esistenza ogni conoscimento. Per il che solo ragionando

---

(1) Alle sensazioni intendo che sieno ridotte anche le immagini, che sono rinnovamenti di sensazioni sofferte, e il sentimento fondamentale che è come una sensazione universale e permanente di noi stessi.

di essa, si può rinvenire il principio supremo ed universale della certezza. In ultimo parlerò degli errori a cui l'umana cognizione soggiace. Ma prima dovremo definire che cosa sia *certezza*, e premettere intorno ad essa alcune considerazioni generali: divideremo dunque tutta questa Sezione in cinque parti, che sono:

Parte I. Del criterio della certezza.
— II. Applicazione del criterio a dimostrare la verità della cognizione pura.
— III. Applicazione del criterio a dimostrare la verità della cognizione non pura, o materiata.
— IV. Degli errori a cui soggiace l'umana cognizione.
— V. Conclusione.

PARTE PRIMA.

DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA.

CAPITOLO I.

CHE COSA È *CERTEZZA*, *VERITÀ*, E *PERSUASIONE*.

1044. « La certezza è una persuasione ferma e ragionevole, conforme alla verità ».

1045. La *verità* dunque negli uomini non è il medesimo che la *certezza*.

Io posso aver presente allo spirito un'opinione vera, e dubitare della sua verità: in tal caso io non ho la certezza.

Non basta dunque che una cosa sia vera in sè, affinchè sia vera anche per noi. Affinchè sia vera anche per noi, noi dobbiamo avere un motivo che ci produca una *ferma persuasione*, e ce la produca *ragionevolmente*: una *ragione* cioè, per la quale noi ci dobbiamo convincere, che vera e indubitata sia quella nostra opinione o credenza (1).

Certo la verità logica non ha un'esistenza in sè fuori d'ogni sussistenza; ma ella esiste in sè fuori dell'intelletto umano: e questo giustifica la distinzione tra una cosa vera in sè, e vera per l'uomo, mediante la *certezza* ch' egli ha di questa *verità*. Queste cose sono evidenti, e non ho bisogno ora d'indagare più addentro la natura della verità: il che mi cadrà di dover fare in altro luogo.

1046. La definizione che diedi della *certezza*, mostra ancora la differenza che passa tra essa, la *persuasione*, e la *verità*.

La persuasione può essere fermissima (o dichiararsi tale da chi la ha), e di cosa falsa: questa non è certezza.

La persuasione può essere fermissima ed anche conforme alla verità, ma può essere appoggiata ad un motivo irragionevole e falso (2): in tal caso l'uomo sarebbe persuaso della verità, la

(1) Chiamo qui *opinione* o *credenza* qualunque proposizione concepita dall'uomo, a cui possa dare o negare l'assenso.

(2) Talora il motivo onde l'uomo è mosso ad una fermissima persuasione, è ragionevole senza che egli stesso se n'avvegga, e senza che il sappia annunziare altrui. Questi ha la *certezza*. Badisi adunque di non confondere il credere senza ragione, o sopra ragione falsa, e il credere con vera ragione, ma senza sapersene render conto. Molti della plebe credono al Vangelo: se

possederebbe in parte, ma non avrebbe, a tutto rigore, la certezza, quand' altri non volesse distinguere due specie di certezza, l'una ragionevole, l'altra irragionevole, distinzione che a me non garba, come quella che, anzi che chiarezza, induce confusione nel presente nostro argomento.

1047. La *certezza* dunque risulta da tre elementi: 1° la *verità* nell'oggetto; 2° la *persuasione* ferma nel soggetto; 3° un motivo, o *ragione* producente tale persuasione.

CAPITOLO II.

LA CERTEZZA NON PUÒ ESSER MAI CIECA.

1048. Se la produzione della certezza in noi è fatta da una *ragione* che ci convince e trae a dare il nostro assenso ad una proposizione; ella non può esser mai *cieca*, mai un puro *fatto*, mai una sottomissione puramente *istintiva*.

Fu il Reid, fondatore della scuola scozzese, il primo, ne' tempi moderni, che pronunciò un tale assurdo, e travolse la filosofica verità in un abisso, onde non uscendo, sarebbe stata eternamente annullata. Atterrito egli dallo scetticismo universale che la filosofia lockiana avea di sè generato, quasi direi per una insufficienza della propria ragione individuale, per un suo proprio scoraggiamento; non potendo sostenere uno stato così desolante di dubbio, cercò un ausiliare nell'opinione degli altri uomini, e ricorse, siccome naufrago, alla tavola del senso comune: disse. che le credenze comuni non si poteano nè provare, nè giustificare; che riposavano sopra una necessità irresistibile di assentire, sopra una legge di natura, a cui l'uomo era sommesso. La *natura* stessa, secondo lui, veniva in soccorso della *ragione* impotente; e non potendo questa giustificare le prime nozioni. un istinto tuttavia necessitava l'umanità a crederle, perchè l'umanità rifugge per natura dall'annientamento, che sarebbe a lei avvenuto se a' primi ed essenziali principî ella avesse potuto negar la sua fede.

In tal modo egli credeva d'avere svelto lo scetticismo dalle radici; e senza avvedersene l'avea radicato e consolidato maggiormente.

---

voi gl'interrogate, forse non vi sapranno dire il perchè: ma ciò non vuol dire, che non credano con ragione, mentre credono sull'autorità divina, e sulla forza d'una verità che parla loro internamente: essi sono vinti dalla migliore delle ragioni, senza potervi tosto riflettere, e notare ciò che in sè avviene, così distintamente da saperlo altrui comunicare.

Poichè s'ella è una necessità della mia natura il prestar fede a certe proposizioni, vuol egli dire, che quelle proposizioni sien vere? S'io presto loro il mio assenso per conservare la mia esistenza, che senza questo assenso cesserebbe, che altro mi spinge a ciò se non il principio, bensì forte, bensì irrepugnabile, ma però *cieco*, del mio interesse? E ciò che a me è utile e necessario, sarà egli vero per questo? o a dir meglio, non è tramutata qui la *verità* nell'*utilità* o nella *necessità*? Quella dunque non esiste più, ma sole queste esercitano su di me la loro forza. Ma s'ella è così, non sono io nelle tenebre egualmente di prima? anzi in tenebre più fitte, perchè in tenebre necessarie, essenziali? Dico più: non è solo l'*ignoranza* a cui mi si condanna; è l'*errore* che mi si prescrive, che mi s'impone, pena la mia esistenza: che è un errore il dar nome di verità a ciò che non è che una utilità, che una fiera necessità. Mi si comanda un delitto, mi si sforza alla più grande delle viltà. Poichè non è un delitto, che atterra tutta la nobiltà della mia razionale natura, il tener io per sola norma del vero e del falso, l'utile e il disutile? Crudele natura; se tale è la legge che detti all'uomo! crudele benefizio, se intendi salvarlo dall'annullamento collo spegnere in lui ogni favilla di sua eccellenza! Natura stolta e bugiarda, se scancelli dall'anima razionale il carattere che gli hai impresso tu stessa per ingannarlo, e ti penti dell'intelligenza e della vocazione alla virtù, che gli hai data, acciocchè egli signoreggi gli enti che lo circondano! Che tirannia più trista, più esiziale di quella che eserciterebbe una sì fatta natura sulla porzione essenzialmente libera dello spirito umano? che fatalità inesorabile strazierebbe l'intendimento nostro! L'assurdo in tale sistema usurperebbe il trono della verità, eliminata per sempre dall'universo, e cessata dal novero delle essenze: noi avremmo un intendimento, che, privo della luce che il forma, tentennerebbe qua e là istintivamente; e una paura sorda, atroce, formerebbe la base dell'essere umano, fuggente sempre il nulla che gli sta accanto, e fuggente senza conoscere ciò che fugge: una strana deità caccia incessantemente ed esagita l'uomo di questi filosofi, e ha di lui provvida cura, una deità incognita, fatale, inconcepibile.

Tale sistema, che nel primo aspetto ha di fuori una vista benigna e provvidente, produsse già il suo eo veleno di che tocchiamo.

Dall'Inghilterra passò in Germania, e si trasformò nel kantismo: il quale non è che il sistema scozzese fecondato, approfondito, vestito di forme più gravi e più regolari.

Il Reid avea detto, che noi, quanti siamo uomini presi in corpo, crediamo a certe nozioni prime per un movimento immediato del nostro spirito, il quale non può fare a meno di dar loro l'assenso. Questo, dal Reid fu posto come un fatto non esplicabile. Il Kant ammise quel fatto: aggiunse solo, che se non si potea intieramente spiegare, si potea però analizzare accuratamente; cioè, che quella virtù intima dello spirito, che emetteva di sè per una cotal suggestione i principî comuni della ragione e la fede ad essi (1), si potea divisare e discernere a tenore de' suoi effetti; e tentò di distinguere questi effetti. Il risultamento ch'egli ebbe del suo lavoro si fu, che quella specie d'istinto spirituale si manifesta con un certo numero di funzioni, e quella virtù parziale, onde lo spirito fa ciascuna di quelle funzioni, chiamolla *forma* dello spirito; così nacquero le forme della filosofia trascendentale. Il Reid avea creduto di buona fede, di difendere all'uomo il possesso della verità oggettiva: il Kant s'accorse che il sistema reidiano faceva il contrario, cioè la toglieva interamente. Egli l'aprì allo scoperto, e dichiarò che la ragione teoretica non avea alcun valore oggettivo, e che la verità di tutti i ragionamenti umani non potea essere che soggettiva, cioè apparente al soggetto. Nè s'avvedeva, che pur questa maniera di dire, *verità soggettiva*, finiva col non esser altro che un abuso di parole, chè la *verità soggettiva* non è verità, e c'è nella stessa espressione un'intima ripugnanza.

1049. Nel suolo italiano non attecchì una sì fatta stranezza; e vi fu sempre combattuta.

In Francia, la filosofia scozzese comparve nel 1811; e prima di questo tempo, il Condillac vi regnava con assolutissimo regno, nello stesso tempo appunto che un'infinita turba di Condillachiani si vantavano d'essere gelosissimi possessori della libertà di pensare (2).

---

(1) Si confusero anche i *principî* della ragione colla fede ossia coll'*assenso* ad essi prestato. Che una suggestione interna ci mova a dare l'*assenso* a certi principî conosciuti, s'intende: ma una suggestione che produca i principî stessi, questo non si può intendere. Il Reid e il Kant confusero ugualmente queste due operazioni dello spirito l'*intuizione*, e l'*assenso*, e con una sola *ipotesi* pretesero spiegarle entrambi.

(2) Quanto l'uomo è poco informato di se stesso! quant'egli è spesso ingannato, ove prende a portar giudizio delle cose sue proprie! Quelli che si credono i più liberi, sono bene spesso i più schiavi. Conviene che passi il tempo del fervore, affinchè altri uomini, guardando indietro, sieno in caso di rilevare in quale stato si trovavano gli uomini che gli hanno preceduti. L'uomo dice spesso di voler pervenire ad un termine. Credete per questo, che i mezzi

Dopo quel tempo, trovò l'adito in Francia la filosofia tedesca, coperta in parte sotto il nome d'*eclettismo*; al qual nome facilmente da quello di *criticismo* passar si potea, chè quella filosofia che chiama in giudizio tutti i sistemi, potea bene scegliere da essi. Nè per questi soli nomi mi curerei di dare altrui biasimo (1).

Non tutti conoscono in Francia la vera natura di una somigliante filosofia, essendovi essa ancora nova, e le sue ultime conseguenze non per anco uscite in luce. E sono pure gli ultimi parti d'una filosofia, quelli che fanno giudicare inappellabilmente la causa della lor madre, assolverla, o condannarla per sempre.

Quindi non è maraviglia se, mentre alcuni s'ingegnano di far

---

ch'egli sceglie sieno quelli appunto che a quel termine il devan condurre? V'ingannereste troppe volte, se vi avvisaste di creder ciò sulla sola intenzione sua, secondo la quale vi dice d'aver scelto que' mezzi. Stiamo ne' filosofi. Leggete il Berkeley; voi troverete, che prima di tutto vi accerta, ch'egli inventò l'idealismo non ad altro fine che a quello di confutare gli scettici, che erano pullulati dalla filosofia del Locke. Intanto il Locke stesso non ebbe che questa intenzione. L'effetto dell'*idealismo* fu quello di accelerare allo scetticismo i suoi progressi. Accorse il Reid con tutta la buona volontà di raffrenarlo; e per far questo, vi oppose un sistema che dava origine al Criticismo, cioè allo scetticismo più estremo che sia stato mai nel mondo, all'ultimo sviluppamento e perfezione dello scetticismo. Ma quale è finalmente lo scopo che il Kant si propone colla sua dottrina? Ad udir lui, non è altro da quello che si proposero tutti i suoi precessori, cioè di dar fine agli scettici, che egli chiama « un cotal genere di nomadi, che abbominano ogni coltura « del suolo, e che dissolvono di giorno in giorno la civil società » (Pref.). Egli giunge a dire, che nulla aver vi dee di opinabile nella sua dottrina: « Ho già fatta a me stesso la sentenza, egli dice: in questo genere di ri« cerche non è lecito di opinare, e si dee vietar tutto ciò che mostra faccia « d'*ipotesi*, come merce proibita, e non dargli alcun prezzo, anzi, tostochè « si conosca, denunziarla » (Ivi). Dopo tali dichiarazioni e promesse, vuol appagarvi con un equivoco. E quale! Eccolo, egli ammette una *cognizione necessaria*, ma di una *necessità apparente* e *soggettiva*. Con questa piccola giunta egli ha distrutto ogni cognizione, ogni possibilità di cognizione. Il procedere di quest'ultimo è certo da sofista: nè oserei indagare ciò che s'avesse nell'animo. Ma de' filosofi di sopra nominati, de' quali la retta intenzione è manifesta, io dirò, ch'essi ci danno un chiaro argomento della verità accennata, che l'uomo a giudicare di se medesimo erra sovente, e che ciascuno difficilmente conosce su qual terreno si sta, e quale sia il vero ed intero effetto della sua maniera di pensare.

(1) Il *criticismo* ha però qualche cosa di prosontuoso e di assurdo anche nel nome: poichè un uomo assume con esso di portar giudizio della ragione degli uomini, quasichè egli fosse un essere diverso dagli uomini. La denominazione di *eclettìcismo* non ha questo difetto; ma significando una *scelta* di dottrine, non esprime in esse l'*unità*, senza la quale non c'è vera filosofia, ma solo un ammasso di staccate sentenze. Gli *eclettici*, ove si dovessero giudicare dal nome che a sè impongono, si direbbero una gente di memoria e non d'ingegno.

servire tale filosofia agl' interessi della religione, altri la coltivano senza aver punto riguardo a conseguenze religiose, e dimostransi pronti di ricevere le conseguenze tutte della medesima senza conoscerle. Questi ultimi accelerano in tal modo lo sviluppamento del sistema, e la sentenza capitale del medesimo. Ciò che solo ci fa star pensosi e solleciti di un tal esito, si è il ricordarci, che una cattiva dottrina filosofica non è mai giudicata, se prima molti uomini non sieno per essa sacrificati all'errore!

CAPITOLO III.

DE' DUE PRINCIPÎ DELLA CERTEZZA.

1050. Conviene distinguere due principî della certezza.

L'uno è una proposizione che esprime ciò che costituisce la *verità*, e che si potrebbe chiamare *principium essendi* (1).

L'altro è una proposizione che esprime un *segno* certo della verità, e che si potrebbe chiamare *principium cognoscendi*.

1051. Egli è evidente, che quel principio che esprime l'essenza della verità, dee essere anche il principio della certezza; poichè ov'io possa vedere che in ciò che mi si presenta alla mente è la verità, io non ho bisogno d'altro motivo per esser certo della cosa pensata.

Medesimamente, ov' io m' abbia un *segno certo*, secondo il quale io deva credere che ciò che penso è vero, io posso ragionevolmente e fermamente credere alla cosa presentata innanzi al mio pensiero, sebbene di essa non veda la ragione o sia la verità stessa.

1052. Ma vediamo che relazione abbiano questi due principî co' tre elementi della certezza, cioè colla *verità* nell' oggetto, colla *persuasione ferma* nel soggetto, e colla *ragione* produttrice della persuasione.

E prima, acciocchè il ragionamento proceda più spacciato, stabiliamo le maniere di parlare.

Qualunque cosa a cui io dia o neghi il mio assenso, si può

---

(1) Il distinguer bene questi due principî della certezza, ci dà il vantaggio d'evitare, nel progresso del ragionamento, molte ambiguità, e al lettore molte male intelligenze; ed abbrevia nello stesso tempo il discorso, che non suole mai proceder sì lungo come allorquando cammina incerto e confuso. Oltracciò conviene osservare, che la certezza ha bensì una cagione fuori di noi; ma tuttavia le proprietà di questa cagione, che colla certezza non hanno relazione, devono escludersi dalla natura del presente argomento.

rendere in una proposizione: una proposizione presente al mio spirito, può dirsi anche una cognizione, in quanto intendo e conosco quella proposizione. Userò dunque del vocabolo *proposizione*, non per esprimere una forma particolare de' miei concepimenti, ma per esprimere tutto ciò a cui la mia persuasione si riferisce, quand'anco ciò fosse una semplice idea, chè anche un'idea, come dissi, può essere tramutata ed espressa in una proposizione (1).

Ciò posto, dico, che quello che forma o toglie in me la *persuasione*, è l'assenso o il dissenso ch'io do a qualche *proposizione*.

L'assenso poi, affinchè produca una persuasione che dia *certezza*, dee esser mosso da una *ragione*.

Una *ragione* dunque è la causa generale della certezza, e de' tre elementi de' quali la certezza risulta, è il terzo quello che la genera nell'individuo, unico soggetto reale della certezza (2).

1053. Affinchè dunque io dia il mio assenso ad una proposizione, e così generi in me la certezza, devo esser mosso da una *ragione*, e non dare questo assenso a caso, o alla cieca.

Ora questa *ragione* non è necessaria ad altro, se non a questo, che produca in me la persuasione della *verità* di quella proposizione. Ma se la *verità* mi si mostra intuitivamente, in tal caso questa *ragione* che mi move è la verità stessa, che presentandosi al mio spirito io riconosco, e provo di lei quella forza che genera in me un'immobile persuasione, ragionevole appunto perchè prodotta dalla verità, e perchè non mi sono arreso che alla verità. In tale caso gli elementi della mia certezza riduconsi a due, cioè alla *verità* nell'oggetto, che è altresì ragione della mia persuasione, e alla *persuasione* stessa in me soggetto, cagionata da quella verità.

Ma ove io non possa vedere la *verità* stessa, che è la *ragione suprema* e l'*evidenza* della proposizione; acciocchè io dia un

(1) Ogni idea acquisita suppone un giudizio: la prima idea poi diventa una proposizione se si applica a se stessa dicendo, per esempio, l'essere è.

(2) Il *soggetto* della certezza è sempre un *individuo*: chè non può essere che un individuo quegli che dà o nega l'assenso ad una proposizione, non essendoci che individui sopra la terra. L'umanità non è che un'idea astratta. Sarebbe dunque un assurdo il dire (cangiando un astratto in una persona reale, come fece l'Ab. Di Lamennais), che l'umanità, e non gl'individui de' quali l'umanità si compone, dia l'assenso e produca la certezza. Il dare l'assenso poi è pronunziare un giudizio: il giudice prossimo dunque della certezza è fuori d'ogni controversia l'individuo stesso, come il *giudice prossimo* delle azioni morali è la coscienza di ciascuno. Questo però non toglie che l'individuo non deva seguire una *regola* che è indipendente da lui, nel fare somigliante giudizio.

assenso ragionevole, devo avere un motivo, un indizio o segno, in virtù del quale ragionevolmente io creda che in quella proposizione sia la verità (1), eziandiochè io medesimo non la ci veda, perchè quel segno della verità è tale, che non mi può fallire. Ora questo *segno* certo della verità può essere, in ragion d'esempio, un'*autorità* infallibile (2), alla quale ragionevolmente io creda, sebbene ciò che mi viene affermato da quella autorità io non l'intenda. Ma di novo, in generale, un *segno certo* della verità d'una proposizione mi può produrre la certezza, sebbene estrinseco alla proposizione, e non atto a farmi percepire e conoscere (3) immediatamente la verità in essa contenuta.

Si devono dunque distinguere questi due principî della certezza, chiamando l'uno *intrinseco*, e l'altro *estrinseco* alla proposizione: chè il primo non si trattiene solo a persuaderci e convincerci che in quella proposizione aver ci dee la verità, ma entra nella proposizione stessa, e la verità sua ci mostra manifestamente, e ce la fa intuire cogli occhi dell'intelletto. Il secondo all'incontro non s'interna nella proposizione, anzi non si cura sempre del suo contenuto. E perciò con questo principio non è nè pure necessario che noi intendiamo chiaramente quella proposizione: ma, checchè ella contenga, e qual siasi la intelligenza nostra di essa (foss' anco espressa in lingua a noi ignota, o scritta in caratteri inintelligibili), mediante quel principio noi proviamo a noi stessi, e con ragione ci convinciamo, che quella proposizione DEE contenere il vero, e quindi conviene, che a ciò che è in essa contenuto, noi prestiamo intero l'assenso.

---

(1) *Erret necesse est*, dice s. Agostino, *qui assentitur rebus incertis* L. II *contra Acad.* c. IV.

(2) L'*autorità* non è già questo *principio* estrinseco della certezza considerato in tutta la sua generalità, ma è un principio particolare sottordinato al general principio. Una parte delle argomentazioni *ab absurdo* sono pure soggette al medesimo principio, cioè tutte quelle nelle quali l'assurdo non cade sul contenuto della proposizione, ma sulla proposizione stessa materialmente presa, sicchè nasce un assurdo a supporla falsa, sebbene non si sappia che cosa essa contenga, o non monti il saperlo.

(3) Sant'Agostino trova più propria la parola *sapere* per indicare l'intuizione della verità, e la parola *credere* per indicare l'assenso dato ad una proposizione sull'altrui fede, o sulle sensibili apparenze: *Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimur, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, — non dubitemus dicere scire nos et quod percepimus nostri corporis sensibus, et quod fide dignis credimus testibus, DUM TAMEN INTER HÆC ET ILLUD QUID DISTET INTELLIGAMUS. Retract.* L. I, c. XIV.

CAPITOLO IV.

DELL'ORDINE CHE HANNO TRA LORO IL PRINCIPIO INTRINSECO E IL PRINCIPIO ESTRINSECO DELLA CERTEZZA.

1054. Quand' io ho un *segno certo* della verità d'una proposizione, per esempio un'autorità infallibile che l'afferma, non posso più dubitare della sua certezza.

Ma quel segno, acciocchè mi presti un tale ufficio, deve essere prima *certo* egli medesimo. È dunque in questo caso una *certezza* che produce un' altra *certezza*. La certezza che acquisto di quella proposizione, non l'acquisto io se non perchè prima ho la certezza di quel *segno* o argomento che me l' assicura. La certezza dunque che mi produce il principio estrinseco della verità non è la prima, ma una certezza che ne suppone un' altra precedente.

Ond' è dunque la certezza di quel *segno?* Se la certezza del medesimo mi viene da un altro *segno certo*, io ridomando, onde la certezza di questo? Manifesta cosa è, che non si può andare all'infinito nella serie di questi *segni*; chè se io m'accertassi del primo segno pel secondo, e del secondo pel terzo, e via discorrendo infinitamente, dovrei aver nel capo una serie infinita di segni, cosa assurda: e in una tal serie il primo segno non troverebbesi mai, e dal primo dipenderebbero pur tutti gli altri; nè senza il primo, nulla gli altri varrebbero. È dunque da finire in un segno, la verità del quale mi sia nota per se stessa, e non per altro segno. Così forz' è di ridurre il *principio estrinseco* al *principio intrinseco* della certezza, come a un principio superiore; e in tal modo il principio ultimo della certezza riducesi ad un solo, cioè alla *verità* veduta dalla mente con una intuizione immediata, per sè evidente, senza segni, senza argomenti di mezzo (1).

---

(1) Osservisi, che il motivo o la ragione che piega il mio assenso, dee in ogni caso essere sempre la *verità*; perchè nulla potrebbe veramente persuadermi che una cosa è vera, se non la *verità*. Poniamo che io sia mosso a credere o pronunziar vera una proposizione da' miei interessi. Questa proposizione sarebbe a me certa? Mai no: perchè io ben so, che la ragione che mosse il mio assenso fu l'*utilità*, e non la *verità*. V'ha un sicario, che minacciandomi di conficcarmi un pugnale nel petto, mi fa giurare una dottrina. Che fa costui? mi persuade? Tutt'altro; non fa che rendermi spergiuro: io ben so che la pena minacciata non produce in me la certezza, perchè so che non è *verità*, ma è *pena* la quale non ha diritto nè forza sul mio assenso intellettuale. Poniamo che una lunga oppressione, una lunga servitù, un' indefinita serie di pene fattemi soffrire, accompagnate da altri mezzi di

CAPITOLO V.

DELLA MANIERA ONDE NOI VEDIAMO LA VERITA'.

1055. Raccogliendo, due sono i principî della certezza, l'uno *intrinseco*, e l'altro *estrinseco*.

Il principio intrinseco è la *cognizione intuitiva della verità.*

Il principio estrinseco è la *cognizione d'un segno certo della verità.*

Il principio estrinseco non è mai l'ultimo: egli è ordinato sotto il *principio intrinseco*, e ne dipende, chè non si può avere un *certo segno* della verità, senza che si abbia una *certezza* anteriore, che in ultima analisi non ci può esser data che dalla *cognizione intuitiva della verità* (1054).

Il principio supremo dunque od ultimo della certezza è un solo, l'intuizione, la *vista della verità.*

1056. Conviene ora occuparsi a spiegare come sia che noi diciamo di vedere, o conoscere *intuitivamente* la verità d'una proposizione.

Noi diciamo di conoscere la verità d'una proposizione, quando ne sappiamo la *ragione.*

Ora la ragione d'una proposizione può esser espressa con un'altra proposizione: per esempio, la ragione di questa proposizione, « L'uomo è più nobile de' bruti », può essere espressa con quest'altra, « Perchè l'intelligenza di cui l'uomo è fornito è più nobile del solo senso ».

Ma se una proposizione contiene la ragione d'un'altra, una terza proposizione forse vi avrà che conterrà la ragione della seconda: la ragione della ragione: il perchè del perchè. Così della proposizione, « L'intelligenza è facoltà più nobile del solo senso », si dà la ragione in quest'altra, « Perchè l'intelligenza ha per oggetto l'essere in universale, e il senso è ristretto al corpo ».

Se di questa terza proposizione conviene pur sapere la ragione, per poter dire di conoscerne la verità, avremo una quarta proposizione che la esprime.

---

persuasione (non però mai dalla *verità*), piegasse in me l'assenso a qualche dottrina, e mi producesse una persuasione qualunque. Questa persuasione sarebb'ella certezza? No, ancora, perchè prodotta da motivi estranei alla verità. Che se quella persuasione, nata in me prima per motivi stranieri alla forza del vero, poi sopraggiungendo la verità nel mio spirito, fosse da questa confirmata, comincerebbe ad essere certezza solo in quest'ultimo tempo, e non prima. Non altro motivo dunque, che la vista della verità, può produrre la certezza.

Ma cercando, per uno stesso discorso, la ragione di questa quarta proposizione, e poi della quinta, e così via, si viene finalmente ad una proposizione ultima, oltre la quale andar non si può perchè contiene ed esprime la ragione suprema, che ci dee soddisfare per se medesima (bene intesa che da noi sia), e pienamente appagare la voglia di cercar ragioni: e questa ragione suprema od ultima è la ragion propria di tutta quella serie di proposizioni, e perciò anche della prima, della quale altri non dice di conoscere intuitivamente la verità, fino che non è pervenuto a trovarla nell'ultima sua ragione, in cui l'intelletto si acquieta pienamente.

1057. Ora facciasi qui attenzione. Cercavasi di sapere « quando sia che noi apprendiamo intuitivamente la verità di una proposizione ». E trovammo, osservando il fatto, che l'intendimento umano non è a pieno quieto e contento, e non crede, o dice di vedere la *verità* della proposizione, se non allora che vede l'*ultima ragione* di essa. La *verità* dunque d'una proposizione, che non sia ella stessa ultima, non è la proposizione stessa, ma la sua *ultima* e *suprema ragione*, e perciò questa ragione ultima è quella che nel significato comune della parola si chiama *verità* della proposizione: e il vedere la *verità*, non è che il vedere questa *ragione*.

1058. Il criterio dunque della certezza, espresso in queste parole, « la cognizione intuitiva della verità », si può anche rendere in quest'altre, « la cognizione della ragione ultima della proposizione » (1) di che si tratta.

CAPITOLO VI.

IL PRINCIPIO DELLA COGNIZIONE DEE ESSER ANCO IL PRINCIPIO DELLA CERTEZZA.

1059. Quand' io voglio conoscere se una proposizione è vera o falsa, cerco la *ragione* della medesima (1055-1058).

Questa ragione può essere espressa in altra proposizione, di

---

(1) Si dice della *proposizione*, e non della cosa intorno a cui pronuncia la *proposizione*. La *ragione* della proposizione è una *ragione logica*; la ragione della cosa intorno a cui la proposizione pronuncia è una *ragione metafisica* o finale ecc. Pigliamo ad esempio questa proposizione: « Esiste il genere umano ». Il genere umano è ciò intorno a che pronuncia la proposizione. Ora io, per esser certo di questa proposizione, non ho mica bisogno di conoscere la ragione ultima del genere umano; ma quella ragione ultima, che mi *provi* la sua esistenza; chè la proposizione versa su di quella esistenza, e non sull'*origine* o sulla *ragione* del genere umano stesso.

cui pure cerco la ragione: e non mi acquieto pienamente (1) sinchè di proposizione in proposizione, di ragione in ragione, non sono venuto alla *ragione ultima* di tutte, per sè evidente. Allora dico d'aver appresa intuitivamente la verità della prima proposizione, perchè ho il *principio supremo della sua certezza.*

Attendasi ora a questo fatto (2). Fino che d'una proposizione io cerco s'ella è vera, o s'ella è falsa, distinguo la *cognizione* dalla *certezza*. Poichè io conosco, intendo il senso di quella proposizione, e tuttavia non so ancora, s'ella sia vera. La *cognizione* dunque che ho della medesima, non è una cosa colla verità o *certezza* che cerco di essa. Questa distinzione tra la *cognizione* e la *certezza* d'una proposizione, si rimane in tutta la serie delle proposizioni o ragioni infino all'ultima. Ma venuti che siamo alla *ragione ultima*, forz' è che la *cognizione* colla *certezza* s'immedesimi, e tra queste due cose non rimanga più alcuna reale separazione.

In fatti, dissi *ragione ultima* a quella proposizione, che, intesa appena, ha già, per la sua intrinseca autorità e forza di evidenza, piegato a sè giustamente il mio assenso, sicchè io, se parlo sul serio e non voglio intorbidarmi ciò che è chiaro, non posso, e non voglio cercare altra ragione di lei; ma quella mi appare giustificata da sè, e mi conviene pienamente ed appaga. Conosciuta appena quell' ultima ragione, io dico di vedere la *verità* della cosa (1055-1058): *cognizione* dunque e *certezza* s'identificano, di modo che quella *cognizione* è a me anco *certezza*, in quell' ultimo punto delle mie investigazioni.

1060. Ma avvertite ancora, che se io mi fermo a quella ragione ultima, non è già solo perchè io me ne senta appagato. Potrei chiamarmi *appagato* anche in una ragione che non è ultima, e in quella fermarmi. Nell'ultima mi fermo non pure volontariamente, ma anco necessariamente; poichè dicendo *ultima*,

---

(1) Nel fatto gli uomini non si acquietano sempre ragionevolmente nelle loro ricerche; ma si acquietano talora anche sopra ragioni frivole, come vedesi nel volgo; e talora queste colpiscono di più che le solide e vere. Si può dunque ricercare « quale sia la legge che segue nel fatto l'appagamento degli uomini nella ricerca delle ragioni delle cose ». E si può stabilire, che la legge sia questa: « Nella serie delle proposizioni subordinate, ciascun uomo si appaga giunto a quella proposizione, della quale egli più non dubita »; qualunque poi sia la cagione che nol fa dubitare.

(2) Si osservi, che io non ho cominciato ancora a parlare contro gli scettici. Qui non fo che esporre de' *fatti* e analizzarli. Racconto ciò che agli uomini avviene, e ciò ch'essi credono che loro avvenga: ragiono insomma col comune degli uomini; non m'impaccio ora degli scettici, coi quali tratterò più sotto.

dico tal ragione, oltre la quale non ce n'ha alcun'altra, che io possa veramente cercare, o a cui io possa assentire, nè che io possa conoscere se non voglio ingannarmi. Come dunque la *ragione ultima* d'una proposizione è quella dove termina il mio assenso e la mia persuasione, così essa è quella altresì dove termina la mia cognizione: ella è non solo il principio della certezza, ma ben anco il principio della cognizione: ciò che avevamo tolto a dimostrare (1).

CAPITOLO VII.

IL PRINCIPIO DELLA CERTEZZA È UNO PER TUTTE LE PROPOSIZIONI POSSIBILI.

1061. Io non mi sono posto ancora a dimostrare, contro gli scettici, che esiste per l'uomo un valido principio della certezza: questo capitolo non si occupa che a mostrare quale dovrebbe essere questo principio, acciocchè si potesse chiamar tale, s'egli vi fosse veramente.

Dico dunque, seguitando, che se il principio della certezza, c'è, non può esser che *uno* per tutte le proposizioni possibili: il che è conseguenza delle cose esposte fin qui.

E veramente io mostrai, che pigliando una proposizione qualunque, per vederne la verità, conviene ricercarne e conoscerne

(1) Quando si arriva a questo punto, ove la *cognizione* e la *verità* e la certezza non sono più che una cosa, allora si vede chiaro quanto sia assurdo far produrre la cognizione da' sensi, da' quali non può venire la certezza. I Peripatetici s'avvidero che il giudizio della verità delle cose non poteva appartenere ai sensi. Ma questo solo sarebbe dovuto bastare, ove ci avessero attentamente riflettuto, a farli accorti, che dunque nè pure la cognizione da' sensi, come da sua formale cagione, potea derivare; chè questa è in ultimo una cosa medesima colla certezza. Ecco come Cicerone riferisce l'opinione de' Peripateci e degli Accademici: « *Tertia philosophiae pars, quæ erat in ratione et disserendo, sic tractabatur ab utrisque* (gli Accademici ed i Peripatetici). *Quamquam oriretur a sensibus, tamen non esse JUDICIUM VERITATIS in sensibus. Mentem volebant rerum esse judicem: solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex, et unius modi, et tale quale esset. Hanc illi IDEAM appellabant, jam a Platone ita appellatam: nos recte* speciem *possumus dicere* (*Acad.* I). Dunque questi Peripatetici facevano delle *idee* il principio della certezza. Ma se avessero osservato come le une dalle altre germinavano, sarebbero venuti a trovar la *prima idea*, fonte dell'altre: quindi l'unità del fonte della cognizione e della *certezza*, Checchè questi Peripatetici opinassero, certo è, che chi giunge a conoscere che il *giudizio* della certezza non proviene che dalla mente, può (se vuol essere coerente a se stesso) trovare altresì, che anche la *cognizione* dee avere la stessa origine.

la *ragione ultima* (1). Restava dunque a sapere, se questa *ragione ultima* d'una proposizione, dovesse esser l'ultima anche per tutte le altre.

Ma ricercando la natura di questa *ragione ultima*, venni a trovare, ch'essa non era solo il principio della certezza, ma ancora il *principio delle cognizioni umane* (1059-1060).

Ora fu veduto in tutto il corso di quest'opera, che il principio di tutte le umane cognizioni è un solo, l'ESSERE IN UNIVERSALE (2). Convien dunque dire, che anche il principio della certezza, s'egli c'è, dee essere un solo per tutte le proposizioni possibili, e sia appunto questa stessa idea maravigliosa dell'*essere*, che la natura ha inserita in noi per renderci intelligenti, ciò che viene ad una cosa medesima col dire, capaci d'appercepire la verità (3).

CAPITOLO VIII.

DI UNA MANIERA SEMPLICISSIMA DI CONFUTARE GLI SCETTICI.

1062. L'unica forma della ragione umana è l'essere in universale (388-1039): quest'essere in universale è tanto il principio della cognizione, quanto quello della certezza (4).

Ora se si considera quest'essere in universale come il *principio della cognizione*, chiamasi IDEA, idea prima, idea madre.

Se si considera come il *principio della certezza*, chiamasi generalmente dagli uomini ragione ultima, e VERITA' delle intellezioni (1048-1049).

Questo basta a giustificare quella sentenza, che io scrissi nel *Saggio sui confini della ragione*, cioè, che « l'unica forma della ragione umana è la VERITA' » (*Teodicea*, 151).

---

(1) Sant' Agostino riconosce, che è bene appropriato il titolo di *ragioni* alle *idee*. E veramente, una *ragione* non può esser mai altro che un'*idea*. Ecco il luogo del grande vescovo d'Ippona: *Ideas latine possumus vel* formas *vel* species *dicere, ut verbum e verbo transferri videamur. Si autem RATIONES eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus: rationes enim græce* λόγοι *appellantur, non ideæ, sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non errabit* (Lib. LXXXIII Quest., Q. XLVI).

(2) Gli antichi riconobbero che il principio della certezza dovea esser qualche cosa di *universalissimo*, come si può veder in Sesto, nelle *Ipotiposi*, L. II, c. IX.

(3) In questo senso è vero ciò che scrive l'autore del *Saggio sull' Indifferenza: La certitude est la base essentielle de la raison* (V. II).

(4) Quest' è anche vero secondo il senso comune degli uomini: gli scettici assaliscono il senso comune: la difesa di esso è ne' capitoli seguenti.

1063. Ed ora badisi qui, come da questa sola proprietà di parlare nasca una facilissima confutazione degli scettici; e il senso comune sia immune per se stesso dagli assalti de' sofisti, che credono d'oppugnarlo, e nè pure dirigono contro lui i loro colpi.

Facciamo parlare insieme gli scettici colla comunità intera degli uomini, e vediamo siccome quelli combattono, anzichè con questi, colle proprie chimere.

Comunità degli uomini. Di alcune proposizioni si può conoscere il vero ed il falso.

Scettici. Prosunzione vana! la verità non può conoscersi da uomo alcuno.

C. E pure noi sogliamo continuamente formare de' ragionamenti, noi abbiamo delle idee, queste le congiungiamo in giudizî, i giudizî gli annodiamo tra loro e ne formiamo de' raziocinî. Mediante queste diverse operazioni dello spirito, noi veniamo a conoscere se una proposizione sia ragionevole o no, se sia vera o falsa.

Sc. Voi altri, turba infinita, credete di far tutto questo, e con ogni sicurtà ravvolgete idee, componete giudizî, e andate a caccia, sillogizzando, di ragioni sopra ragioni. Ma vana è perduta fatica è la vostra. A noi, pochi savî, fa ridere: poichè vediamo, che ciò che trovate, limandovi così il cervello, è poi tutto falso; e quelle idee che avete per ragioni, sono illusioni vostre, senza che la verità ve l'abbiate mai.

C. Noi non giungiamo, è vero, a queste vostre acutezze. Tuttavia potrebb'essere, che la differenza tra noi consistesse appunto in questo, che non vedendo noi tanto avanti siccome vedete voi altri, nè pure possiamo tanto avanti desiderare; e quindi noi ci acquietiamo prima di voi, mentre voi altri sdegnate ciò che noi pienamente appaga e accontenta.

Sc. Così è, fuor d'ogni dubbio.

C. Per dire in altre parole lo stesso pensiero, noi ci acquietiamo nella *verità*, e voi cercate qualche cos' altro oltre la *verità*.

Sc. Oibò! noi diciamo anzi, che voi non trovate mai, nè si può trovare la *verità*.

C. Ma diteci, per grazia, non avete voi riconosciuto questo fatto, che noi facciamo di quelle operazioni col nostro spirito, che si chiamano ragionamenti?

Sc. Sì; ma questi, di nessun valore.

C. Qualunque sia il valor loro, noi li facciamo: e mediante quelli, noi perveniamo a vedere una *ragione ultima* delle proposizioni delle quali cerchiamo se sieno vere o false.

Sc. Appunto questa *ragione ultima*, a cui si riducono, risolvendoli, tutti i vostri ragionamenti, è sfornita d'ogni autorità e d'ogni valore. Appunto per questo non valgono nulla i ragionamenti vostri, perchè hanno tutti per fondamento una *ragione ultima* gratuita, e senza dimostrazione, senza sostegno, a cui bisogna assentire gratuitamente.

C. Se la cosa stia come voi dite, o no, noi non possiam disputare, perchè troppo alto è il ragionamento vostro sopra il sapere di noi moltitudine. Ciò che possiam domandarvi è solo questo: se voi sappiate, come quella ragione ultima de' ragionamenti, con proprietà di parlare si chiami.

Sc. Che importa a noi il significato de' vocaboli? noi ragioniamo di cose, e non di parole.

C. Ma non si può sapere quali sieno le cose sulle quali due parti ragionano, se le parti non convengono nel significato delle parole.

Sc. Come dunque si chiama ella questa vostra ragione ultima?

C. VERITA'.

Sc. Eh! sciocchezza!

C. Tant'è: ella si chiama *verità* (1), questo è il suo nome proprio: ed è per ciò, che noi dicevamo consistere la differenza tra voi altri pochi e sublimi filosofi, e noi minuta e innumerevole genterella, in questo solo, che noi ci appaghiamo e accontentiamo della *verità*, ma per voi altri questa è troppo misera e ignobil cosa; e quando ella vi si presenta, voi non la degnate d'onorevole accoglienza, e anzichè arrendervi e sottomettervi ad esso lei, ve la mettete dietro le spalle, per andar più oltre, e cercar cosa migliore e più degna di voi, che non sia la verità.

Sc. Voi ci schernite, e abusate delle parole.

C. Vi scherniamo? non facciamo che esporre la differenza che corre tra voi altri filosofi, e noi genere umano. Non essendo noi atti ad entrare in sottili ed ardue investigazioni con voi altri, ci accontentiamo di esporre il fatto: noi non vogliamo

---

(1) Noi abbiamo mostrato, che l'essere costituisce ciò che comunemente si chiama il lume della ragione, e dalle scuole il lume dell'intelletto agente, ed è la ragione ultima onde tutte l'altre cose si conoscono. Ora s. Agostino chiama appunto *verità* questa luce, questa ragione: *Lux increata est ratio cognoscendi*, dic' egli, *et lux sola increata* EST VERITAS (*De V. Relig.* Cap. XXXIV e XXXVI). Il santo Dottore chiama *increata* la *ragione del conoscere*, perchè tutto ciò che è in essa di positivo è increato e divino, ma i limiti co' quali apparisce alle menti umane, sono *concreati* coll'uomo, e però ugualmente può dirsi *lumen creatum*, come lo dice s. Tommaso, che non si diparte per questo da s. Agostino.

decidere chi abbia la ragione od il torto: mettiamo solamente in chiaro la nostra opinione, affinchè impugnandola voi, sappiasi almeno che cosa impugniate e combattiate. In quanto poi all'*abuso* che ci rimprocciate delle parole, vi domandiam perdono, ma ci riesce alquanto strano un simile rinfacciamento a noi.

Sc. E non è egli un abuso manifesto di parole, dar nome di verità a quell'ultima ragione in cui vanno a finire tutti i nostri ragionamenti? non è quest'abuso ridicolo, mentre trattasi appunto di sapere se quella *ragione ultima* sia vera o illusoria? Voi supponete decisa la questione che si agita appunto.

C. Vi ripetiamo, che noi non vogliamo agitare nessuna questione, che noi non siamo da tanto da contender co' vostri sottilissimi ingegni. Ma riguardo all'abuso delle parole, non vi rammentate forse più con chi parlate?

Sc. Con una moltitudine di gente la più parte illetterata.

C. Voi parlate colla società del genere umano, la quale, letterata o non letterata, è quella sola che impone i nomi alle cose, o che dà loro autorità. Risovvenitevi, che voi stessi, prima di diventar filosofi, siete stati educati nella società degli uomini, che in questa avete apparato quella loquela che adesso adoperate a disputare contro di lei; che questa loquela era già formata prima che voi filosofaste, pensaste, nasceste; che, bella e stabilita, sì voi come noi tutti la usiamo ad esprimere i nostri concepimenti. Non v'è dunque lecito di attribuire al nome di *verità* un significato diverso da quello che noi gli attribuiamo e che i nostri padri gli hanno sempre attribuito, e molto meno di rimprocciare all'intero genere umano abuso di vocaboli, mentre la società è quella che in questo fa e sancisce la legge, a cui tutti devono stare gli uomini, letterati ed illetterati, se pur vogliono intendersi tra di loro. Perdonateci piuttosto, se noi ritroviamo una prosunzione infinita da parte di voi altri pretesi scettici, i quali togliete così a fidanza di dar legge al genere umano anche nella significazione delle parole che da lui avete ricevuto. Contentatevi del diritto di ragionare, o sottilizzare a vostra posta; ma lasciate all'uman genere quello sulla lingua, che nessuno tor gli può nè violare impunemente. Ora sappiatevi dunque, che tutto il genere umano appunto, dal principio del mondo fino al presente, non ha mai inteso di dire altro, dicendo di conoscere la verità d'una proposizione, se non di conoscere quell'ultima ragione, quell'ultimo elemento della medesima: e che alla parola *verità* non ha aggiunto che questo valore. Non potete dunque negare la *verità*: i vostri

colpi non vanno contro di questa, mentre voi pure accordate (ed è un fatto), che ogni ragionamento gli uomini lo scompongono e riducono ad un ultimo elemento, o *ragione* del ragionamento (1). Veramente, il dire che questa ragione è falsa e non vera, è un abusare delle parole: perchè ciò che si chiama *verità*, non è qualche altra cosa, ma quella ragione stessa. La *verità* dunque è immune dai vostri assalti: e la differenza che passa tra gli *scettici* e il *senso comune* non è altra che questa, che il senso comune, pervenuto alla verità, ivi si acquieta e riconosce d'esservi pervenuto, e gli scettici pervenuti alla verità non se n'accorgono, ma la trapassano, e cercano qualche cos'altro migliore, pel quale (abusando delle parole) riserbano arbitrariamente il nome di *verità* (2).

---

(1) Gli scettici non negano le apparenze; quindi nè pur negano la *cognizione*, ma la dichiarano priva di certezza: essi assaliscono la *verità* della cognizione attaccando la base, l'ultimo principio della certezza. Si mediti bene il passo seguente di Sesto, nel quale questi pretende di combattere i dogmatici: « Il *qualche cosa*, che i dogmatici dicono essere la concezione *generalissima* di tutte (καὶ μὴν τὸ τὶ, ὅπερ φασὶν εἶναι πάντων γενικώτατον), — se « è falso devono confessare essere false anche tutte le altre cose. Poichè in « quella stessa maniera che, data la proposizione generale: Quella cosa che « è animale ha l'anima, è pur data quest'altra: Questa cosa (particolare) che « è animale ha l'anima; nella stessa maniera, se la concezione generalissima « di tutte (il qualche cosa) è falsa: anche tutte le concezioni particolari sa- « ranno false, e non vi avrà nulla di vero ». Ora lo scettico è tutto impegnato a provare che il *qualche cosa*, la nozione generalissima, il principio onde tutte l'altre concezioni dipendono, non si può dimostrare che sia vero. Di che poi trae la conseguenza, che anche tutte le cognizioni sono prive di certezza. Ora da questo passo di Sesto (*Hypotyp.* L. II, c. IX) molte cose importanti si rilevano, cioè 1° che gli antichi *dogmatici* avevano riconosciuto che tutte le cognizioni umane si riducevano in un solo principio, o sia in una *concezione universalissima*, e che questo fatto non lo impugnavano punto gli scettici, ma ammettendolo, pigliavano anzi a combattere la certezza di questa *concezione universalissima* conosciuta; 2° che questa concezione universalissima era la concezione del QUALCHE COSA, cioè dell'*essere comunissimo*; 3° che da questa concezione dell'essere comunissimo facevano dipendere ad un tempo la *cognizione*, e la *certezza* della cognizione; 4° che il sofisma degli scettici di tutti i tempi consiste nel richiedere una dimostrazione del principio *ultimo*, cioè una *ragione* della *ragione ultima*, il che è una contraddizione in termini. La maniera facile dunque che qui propongo di confutare gli scettici è quella di non secondarli nella loro intemperanza intellettuale, cercando di dar una dimostrazione di ciò che è essenzialmente indimostrabile ed essenzialmente evidente, dalla cui evidenza si cava anzi ogni dimostrazione de' veri inferiori; ma di mostrar loro, che essi fabbricano il loro sistema sopra un falso supposto, il supposto cioè che *verità* sia qualche cosa di ulteriore alla ragione ultima, o concezione generalissima; quando tutti gli uomini, dicendo di conoscere la verità di una proposizione, non intendono di dir altro, se non ch'essi vedono il nesso di quella proposizione colla *ragione ultima*, o sia colla concezione universalissima ed evidentissima per se stessa.

(2) Da questo esempio intendasi, quanto sia necessario studiare nella proprietà de' vocaboli, prima d'oppugnare le sentenze del senso comune, che non in altro modo, ma ne' vocaboli espresse si presentano. Meditando l'importanza

1064. Chi bene sente la forza di questo dialogo, troverà la causa del senso comune circa l'esistenza della verità, non solo vinta, ma messa fuori di questione.

E intenderà parimente, onde agli scettici venga il loro desolante errore.

Questo non è infine che un abuso d'astrazione.

Quantunque volte il ragionamento cade sopra un oggetto, e si trascura di considerare l'oggetto in se medesimo, ma si ragiona di lui secondo un suo concetto astratto, è facilissimo che l'error s'intrametta. Poichè il concetto astratto dell'oggetto non è un concetto perfetto di lui, cioè non ha tutto ciò che nell'oggetto si contiene, mancando quello che gli è proprio. quello che lo determina esclusivamente fuori d'ogn'altro: e la mancanza di questo elemento importante dee fare sbagliare il ragionamento, e darci degli erronei risultati.

E così fanno gli scettici, ragionando della verità. Essi la considerano astrattamente, come una qualità che si dà alle diverse proposizioni, delle quali si cerca s'elle sono vere o sono false. Secondo questo concetto generale e astratto della verità, si distingue la *proposizione* dalla *verità* di essa; e quindi sembra che si possa ammetter sempre quella senza di questa. Gli scettici dunque credono di poter dire che nessuna proposizione è vera: e che l'unione di que'due elementi, la proposizione e la verità, non si può giammai realizzare.

Ma avrebbero essi ciò detto, se avessero considerata la verità meno astrattamente? se si fossero in quella vece posti a considerare la verità in se stessa, e a formarsene la nozione própria? No, certo; chè in tal caso sarebbero pervenuti a vedere, che quella verità, che in tutte le proposizioni di conseguenza è divisa da esse, in modo che *proposizione*, e *verità della proposizione*, son due cose; quella *verità* stessa è una *prima proposizione*, e non altro: sarebbero dunque pervenuti a vedere, che v'ha una proposizione che esprime la stessa verità, cioè una ragione che VERITA' da tutti si appella. Venuti così a considerare da vicino la verità, e in se stessa, non in qualche sua vaga ed astratta nozione; e trovato ch'ella è

---

di questo avviso, si viene a conoscere l'intima unione delle idee colle parole: e come queste sole contengano la tradizione delle opinioni umane. Quindi gli antichi consideravano l'etimologia, o per dir meglio, lo studio del valore delle parole, siccome una parte assai necessaria alla logica. *Verborum*, così Cicerone espone la dottrina degli accademici e de'peripatetici su di ciò, *verborum etiam explicatio probabatur, qua de causa quæque essent ita nominata: quam etymologiam appellabant*. Ved. *Acad.* L. I.

un'ultima ragione, che si esprime in un'ultima proposizione; avrebbero conosciuto manifestamente, che è un assurdo, una contraddizione in termini negare la verità di questa ultima proposizione, perchè è un negare che la *verità* sia la *verità*. Nè altro perciò che in un abuso di parole, in una trascuratezza di bene intenderne il valore, l'errore degli scettici si risolve.

Di che avviene, che la questione scettica al tutto si cangi; e non possa dimandarsi più: « Si può egli conoscer la verità? » ma sì bene: « Dee l'uomo accontentarsi della verità? » dee ad essa assentire? Ciò a cui il genere umano ha imposto il nome di *verità*, è poi questa cosa così autorevole, così assoluta, che niente di là da essa si possa aspettare di più nobile, di più appagante, o niente al tutto di qualunque pregio si sia?

Questo novo stato della questione, che ne rende la soluzion manifesta, la quale in vano gli scettici disconoscono, è il solo che possa sussistere: e ciò si vedrà maggiormente da quello che stiamo per dire ne' capitoli susseguenti.



PARTE SECONDA.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO A DIMOSTRARE LA VERITA' DELLA COGNIZIONE PURA.

CAPITOLO I.

SI MOSTRA ESSERE GIUSTIFICATA PER SE STESSA L' INTUIZIONE DELL' ESSERE FONTE DI OGNI CERTEZZA.

ARTICOLO I.

OBBIEZIONI SCETTICHE CONTRO L' INTUIZIONE DELL' ESSERE.

1065. Gli scettici non negano, almeno comunemente parlando (1), le apparenze: non dicono che noi non sentiamo; dicono che la nostra percezione c'inganna, e quindi ch'essa non ci può essere sicura promettitrice e mantenitrice di verità. La prima e naturale *intellezione*, da cui tutte l'altre dipendono (1044-1064), è quella dell'essere: e i dubbi che gli scettici possono presentare contro la veracità e sincerità di essa, si riducono a questi tre:

I. Come sappiamo noi che la intellezione dell' essere (forma di qualunque altra cognizione), non sia che una pura illusione? che non abbia se non una verità apparente da parte nostra?

II. Com' è possibile che l'uomo percepisca ciò che è fuori di sè? come può egli uscir di sè? che cosa forma il passaggio tra lui e le cose fuori o diverse da lui?

III. Quello che vede lo spirito, quand'anco non fosse illusione, quand'anco avesse in sè qualche cosa di reale, non sarebb'egli alterato e falsato dal modo dello stesso vedere umano? non sembra egli naturale, che lo spirito, vedendo le cose, le rivesta di quelle forme che sono in lui, siccome specchio che riflette le immagini delle cose fornite di quella configurazione che ha il suo piano, sicchè se questo è concavo o convesso, le rattrae e le rallarga, e non le mostra già tali quali

---

(1) Pirrone medesimo, secondo Sesto Empirico (*Hypotypos.* L. I, c. VIII), ammetteva le *apparenze* sensibili, e negava solo che si potesse provare la loro realità.

sono, ma qual'è l'immagine ch'egli, secondo la propria figura. ne forma in se medesimo?

A questi tre si riducono gli argomenti dello scetticismo, e a questi dobbiamo rispondere. Ma prima, ci gioverà l'entrar dentro nella mente umana, e vedere per quali passi ella venga fino a queste estreme dubitazioni.

ARTICOLO II.

ONDE QUESTE OBBIEZIONI DERIVINO.

1066. L'attenzione nostra, fino dall'ora che noi entriamo in questo mondo, è continuamente occupata da percezioni sensibili. Che se, fatti adulti, noi ci applichiamo alle scienze, una quantità sterminata di ragionamenti, gli uni più sottili e ardui, più astratti e prolungati degli altri, tengono ed esauriscon tutte, si può dire, le forze del nostro spirito. Ora questa immensa mole di percezioni e di ragionamenti, capace d'assorbire e vincere qualunque intellettual vigoria, invita pure a sè colla vivacità e colla magnificenza del suo apparato: i nostri bisogni, le nostre inclinazioni, i nostri più nobili pensieri in quell'oceano di sentite e pensate cose cercano e sperano un loro appagamento. E il rimovere dalla mente nostra tutte queste percezioni, tutto questo globo di ragionamenti che tanto amiamo, non dee esser ella opera estremamente difficile? Il ridursi in una specie di solitudine intellettuale, ove, tolto via l'acquisito sapere, non si tenga ad oggetto di nostra attenzione che la sola *possibilità* di un saper qualunque, non dev'egli tornarci naturalmente disaggradevole ed abborrito? E pure, chi vuol porre l'attenzione nella sola idea dell'*essere in universale*, conviene che divida e allontani da sè per astrazione, ogni cognizione acquistata, ritenendo solo l'abilità di dirigere l'attenzione, frutto del ricevuto sviluppamento: chè ove ci riduciamo con quella sola *idea*, non ci rimane che la sola *possibilità* del sapere. E questa specie d'astinenza, per così dire, anche per poco rincresce; e pare che noi con essa non pensiamo più a nulla, o che periamo in una sterile contemplazione: nè si vede necessità, o vantaggio di ciò. Perciò gli uomini non soglion fare questa astratta meditazione; se pur taluno recato non sia a ciò da singolare necessità, da un bisogno urgente di cercar fondamento a tutte le cognizioni umane pericolanti.

1067. E a tutti importa assai la ricerca sulla veracità del sapere umano, e ne ragionano tutti.

Ma gli stessi ragionamenti che si fanno per rendere dubbioso tutto quello che il comune degli uomini crede d'aver di più certo, da che specie di sapere son tratti? Dal sapere acquisito e dedotto. Chè, come dicevo, tutto ciò che trae più fortemente a sè la mente umana, e di sè continuamente la occupa, sono le scienze in tutto il loro ampio giro, con tutte le moltiplici loro ricchezze. Vede lo scienziato ingannarci quella osservazione, fallirci quel ragionamento: ad una ragione riputata buona, contrapporsene un'altra inaspettata d'egual peso o maggiore: ciò che prima si credeva, discredersi poi: l'industria del disputare assottigliarsi e scaltrirsi ognor più; e uscire finalmente i sofisti al mondo, i quali professano scopertamente, e tolgono ad insegnare con metodo l'arte di provare il pro e il contra di tutte cose, di distrarre un ragionamento, di allungarlo, sicchè non se ne venga a capo mai, di frastornare un accordo, il qual certo non si può conchiudere con chi ha tolto l'impresa di non accordarsi nè arrendersi altrui, ragione o torto che s'abbia.

Questa esperienza della fallacità dell'umana ragione, questa flessibilità e questi rivolgimenti continui che si fanno prendere alle dispute, questa possibilità di portar sovente nelle menti la confusione, quest'ambizione insensata di dar prova d'una possanza intellettuale nel falso, avviano finalmente gli uomini superficiali o travolti ad una opinione di assoluto *scetticismo*.

Ma, di novo, tutti questi esperimenti che hanno fatto i sofisti, su che parte di sapere finalmente gli han fatti? Questo si dee ricercare. Non gli hanno fatti che sulla parte più attraente e più usuale del sapere, su quella parte che di sè più occupa ed alletta le menti de' dotti; non mai su tutto intero il sapere.

All'incontro qual conseguenza di quegli esperimenti cavarono? forse un dubbio su tutta quella parte di sapere ch'ebbero sottomessa a simili prove? Non restrinsero la conclusione a questa parte a cui erano pur ristrette le premesse; ma la si distesero al sapere universo, e pronunciarono, che tutto il sapere umano era illegittimo e falso, o per lo meno dubbioso.

1068. Si prese dunque la parte pel tutto: non si badò, che l'esperimento era caduto sulla sola parte del sapere dedotto, parte che è sì di una immensa ampiezza e pompa, e che tutti occupa di sè gli umani intendimenti, ma non è però il sapere tutto quanto intero. Non s'accorsero dunque che v'avea un'altra parte di sapere, su cui non s'era mai fatto il tentativo di renderlo dubbio; quella parte era però tenuissima, era un piccolissimo seme trascurato, e quasi in un angolo della mente

lasciato, anzi usato come servitorello d'infima classe, che altri nol degna pur di uno sguardo e di un'attenzione leggera. Non curato questo piccolo elemento, come si trasanda l'infinitesimo in matematica, o come si cassa del novero degli uomini il poverello da'prepotenti; il ragionamento che s'accampava contro il sapere rimase vizioso, poichè l'incertezza del sapere, trovatasi nella parte, si accomunò e dichiarò arbitrariamente esser del tutto, nè pur sognandosi per avventura, che quell'umile particella di sapere, che nelle menti andava confusa col resto, nè sola si graziava d'un pensiero, dovesse esentarsi da una tal legge, ed essa sola fosse quella che potesse poi redimere dalla proscrizione il più grande ed il più pomposo sapere, quello, onde l'uomo insuperbisce, e crede il tutto del suo conoscere.

E pure anche qui, ciò che è più spregiato dee più esaltarsi; il fondamento d'ogni certezza si trova in un piccolissimo e sfuggevolissimo punto della scienza. Questo punticciolo, se è minuto e quasi impercettibile, è però saldo e fermissimo: sicchè in lui può l'uomo pontar la leva della ragione, e movere i suoi ragionamenti ad efficacissime operazioni. E questo punto è quell'*idea dell'essere*, per fermo, semplicissima, onde le idee tutte dell'uomo vedemmo prendere il loro principio e il loro esser d'idee.

Quello dunque che noi avvertiamo si è, che non si può ravvolgere questo primo elemento del sapere (il quale esiste, ma è comunemente inosservato) in un ragionamento generale, col quale si presuma d'atterrare la scienza tutta; e che, se si vuol combattere questo punto, conviene attaccarlo direttamente, ed è allora, ch'egli si mostra inespugnabile.

Per la qual cosa io prego il lettore di non contentarsi a generali ragionamenti, quali sono quelli degli scettici; ma di vedere se essi reggono allorquando s'applicano alle singole parti del sapere. Facendo questa applicazione, io sostengo che si parrà chiaramente, come, quand'anco a tutte l'altre parti del sapere potessero i ragionamenti scettici convenire, non potranno convenir mai all'idea dell'essere: e contro questa, anzichè validi, vani al tutto e anche privi di significato si troveranno.

Ma a convincersene, conviene, come dicevo, raccorre l'attenzione a conoscere pienamente la propria indole e natura di quest'idea: poichè chi, fissatosi in essa colla mente, n'avrà sentito l'intima natura, non è dubbio che intenderà da se medesimo quanto le sieno inapplicabili gli astratti ra-

gionamenti degli scettici: e per dimostrarlo, sponiamo i proprî caratteri della medesima, rispondendo ad un tempo ai tre dubbi scettici di sopra esposti.

ARTICOLO III.

PRIMO DUBBIO: « IL PENSIERO DELL'ESISTENZA IN UNIVERSALE NON POTREBBE ANCH'ESSO ESSERE UN' ILLUSIONE? »

§. 1.

Risposta.

1069. Abbiamo già detto (1066-1068) che questo dubbio non può nascere, ove bene s'intenda che cosa sia l'intuizione dell'esistenza in universale, e non si confonda coll'altre intellezioni, ma si consideri nel suo essere peculiare.

E in vero, che vuol dire un'illusione, un pensiero ingannevole? Non può voler dire, se non un pensiero che addita una cosa che non è. Quand' io di sera, in un bosco, sotto nova luna, guardo e credo di vedere un uomo, ed è anzi un'ombra, o il tronco d'un faggio, o un masso di pietra, io mi sono ingannato nella mia opinione. Prendere l'apparenza per la realità, in qualunque modo ciò mi avvenga, è un inganno, un'illusione. Dunque il concetto dell'illusione contiene due elementi: 1° l'apparenza, 2° la realità. L'*apparenza* è ciò che mi appare, la *realità* è ciò che giudico io dietro l'apparenza della cosa. Quando giudico esser veramente quella cosa che solo mi appare e non è, io mi sono ingannato ed illuso.

Ove dunque mi si desse un'apparenza, ove m'apparisse una cosa, o avessi una sensazione o visione, e non me n'andassi più in là di questa, nè giudicassi io della realtà d'altra cosa rispondente a quella apparenza, non potrebbe mai nascere in me alcuno inganno.

Acciocchè dunque sia possibile che altri prenda un inganno, è necessario primieramente ch'egli faccia un giudizio; e ove non giudichi, niuno s'inganna.

L'inganno pertanto esige due elementi, un'*apparenza* e una *realtà*; l'uno de' quali, cioè il secondo, non risponda al primo.

1070. Ora, queste condizioni mancano nel pensiero dell'essere in universale: quest'idea è perfettamente *semplice* (542-546): è una pura intuizione intellettiva, priva d'ogni giudizio: dunque in essa non può darsi inganno.

E veramente, quand'io dico « esistenza in universale », che cosa esprimo con questa frase? affermo io qualche cosa? nego io? Nulla di ciò (ivi).

Pensare l'essere in universale, non è pensare nè pure che un qualche cosa sussista. Se io pensassi che un qualche cosa sussista, io mi potrei ingannare, quella cosa potrebbe non sussistere: si dà la possibilità del contrario.

Pensare l'essere in universale, è forse un pensare questa o quella cosa? nè anche. È pensare a nessuna cosa determinata, ma pensare alla possibilità (408-409) d'una cosa qualunque. E che è la *possibilità*? non è che la *pensabilità* (542-546). Cioè non è che un'entità *sui generis*, che serve di lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o pugna interna. Ciò che ha contraddizione o pugna interna, io nol posso nella mia mente ricevere, se non ne' suoi singoli elementi. Perciò l'unione di questi elementi contradditori non è pensabile; è un puro nulla: chè l'uno distrugge e toglie via l'altro, e il solo nulla rimane. Ora in cosa al tutto indeterminata non ci può esser contraddizione: ella dunque è da me concepibile, pensabile, il che è un dire *possibile*.

Dunque nella pura e semplice intuizione dell'essere non può cader inganno, nè illusione.

§. 2.

Istanza dello scettico.

1071. Che noi abbiamo un concetto dell'essere, o sia che l'essere sia pensabile, questo è *un fatto* (1).

---

(1) L'antichità conobbe che tutta la filosofia partiva da un *fatto*, e che il fatto onde partiva era questo dell'intuizione dell'essere in universale, o in altre parole, il fatto dell'esistenza d'una cognizione intellettiva. L'antichità vide pure, che un fatto non si può conoscere se non coll'aiuto dell'esperienza; ma vide ancora, che il *fatto fondamentale* della filosofia apparteneva all'*esperienza interna*, era un fatto attestato dalla coscienza: esperienza che i sensisti affatto neglessero, e sistematicamente, come ho tante volte notato, abbandonarono. In prova di quanto dico, cioè che dall'antichità si conobbe questo primo fonte della filosofia, recherò un testimonio del secolo XIII, e il trarrò da quanto scrisse il sottile filosofo e teologo di Donston. *EXPERIMUR in nobis quod cognoscimus actu UNIVERSALE* (ecco come egli move dall'esperienza dell'universale): *EXPERIMUR enim quod cognoscimus ENS, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremæ sensitivæ. EXPERIMUR etiam, etc., quodlibet autem istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivæ potentiæ tribuere* (ecco il fatto della cognizione intellettiva essenzialmente diversa dalla sensitiva). *Si quis autem* (ecco come chi nega il *primo fatto* toglie la possibilità d'ogni disputazione) *pro-*

Se lo scettico s'accontenta di dire, che questo concetto dell'essere è una illusione, un inganno, egli proferisce, come dimostrai, una proposizione senza senso: perchè applica l'inganno a ciò che d'inganno non è capace.

Gli resta dunque solo a provarsi di negare questo fatto dicendo che l'essere non è da noi concepibile.

A questa istanza così rispondo: Dicendo voi che l'essere non è concepibile, negate ogni pensiero dell'uomo. Voi non dite più con questo, che il pensiero c'inganni; dite che il pensiero non esiste. In fatti, non ci ha più cosa alcuna che possa essere oggetto del pensiero; perchè il dire che un qualche cosa sia oggetto del pensiero, è proposizione identica con quell'altra: si dà la cognizione dell'essere. Dunque per la vostra istanza ogni pensiero è reso impossibile, è annullato.

Uno scettico di tal natura nè potrebbe proferire una sola parola, nè colla sua mente potrebbe fare la più piccola operazione, chè, parlando o pensando, smentirebbe se stesso. Non trattasi qui di pensar vero o falso; trattasi oggimai di pensare o di non pensare. Se si pensa (bene o male, vero o falso), si pensa qualche cosa: e il dire che si pensa qualche cosa, è un dire che si pensa l'essere: ci troviamo là appunto dove *cognizione* e *certezza* diventano lo stesso (1059-1060).

1072. Lo scettico dunque non ha diritto d'assalire tant'oltre la verità, perchè col primo suo passo darebbe vinto se stesso. La possibilità del pensiero è dunque superiore ad ogni assalto: per assalire la possibilità del pensiero, converrebbe cominciare a non pensare; e non pensando, che si assalisce? nulla: con ciò si toglie solamente se stesso dalla comunanza degli uomini, per mettersi tra la classe de' minerali o de' vegetali o delle bestie.

1873. Ora « la possibilità del pensiero » è una proposizione identica con questa, « la pensabilità dell'essere »; chè il pensiero non è, come dicevamo, che un'operazione della mente, che ha per oggetto l'essere.

L'*essere* dunque, concepito sotto questo aspetto, come oggetto universale del pensiero, è sicuro, e sta oltre la mira d'ogni ra-

---

terve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum; sicut nec cum dicente, non video colorem; sed illi dicendum: tu indiges sensu, quia coecus es. Ita quia quodam sensu, id est perceptione interiori (ecco l'esperienza interna della coscienza), *experimur istos actus in nobis, si istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere.* Giovanni Duns, nel L. IV *delle Sent.*, Dis. XLIII, q. II.

gionamento: per quest'unica ragione, che per assalirlo conviene usare il pensiero. Non avendovi dunque chi possa fare contemporaneamente queste due cose, *assalire* e *non assalire*, *pensare* e *non pensare*, non v'ha nè pure chi possa negare la intuizione dell'essere in universale.

L'intuizione dell'essere s'ammette dunque da tutti necessariamente: l'essere come pensabile è un puro *fatto*, non soggetto alla nostra volontà: noi lo contempliamo, e l'ammettiamo colla mente, per quella stessa necessità per la quale siamo: non richiede il nostro consenso o dissenso: egli è: noi o non pensiamo punto, ovvero pensiam lui: pensar contro lui è assurdo: chi crede far ciò, non intende di che si tratta: crede di fare ciò che non fa. È impossibile quindi che v'abbia un uomo, il quale intenda che cosa sia la concezione dell'essere in universale, e tuttavia la neghi, essendo un'affermarla lo stesso negarla: è impossibile che dubiti di lei, non forse sia illusoria; ella non potrebbe essere nè pure illusoria, se non fosse vera e reale: e illusorio non si può dire ciò che finisce in sè, e che è al tutto semplicissimo (1).

§. 3.

Corollari della dottrina esposta.

1074. Riassumendo l'esposta dottrina in altre parole, cioè riducendo ad alcuni semplici principî già da noi stabiliti (398-470), abbiamo detto.

1° Che l'essere è quell'elemento che entra in tutte le nostre idee;

2° Che l'essere è ciò che rimane nelle idee nostre, dopo che si sono fatte su di esse tutte le astrazioni possibili: l'ultima delle quali ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso, ogni idea è distrutta (410-411).

Dunque o non conviene pensare, o, se si pensa, conviene pensar l'essere: non si può dunque negare la pensabilità del-

(1) Quindi i Pirronici, che ammettevano le *apparenze* secondo il testimonio di Sesto, sarebbero stati in contraddizione manifesta con se medesimi, se fosse vero ciò che dice Enesidemo, cioè che mettevano in dubbio tutto, e anche l'*essere*: « *Immo neque verum neque falsum, neque ENS neque NON ENS, sed idem, ut sic dicatur, non potius verum esse quam falsum: aut probabile potius quam improbabile: aut ens, quam non ens: aut tum quidem tale, alias vero aliusmodi: aut uni tale, mox alteri etiam non tale* ». Questa dottrina, che Enesidemo espose nel Lib. I degli otto che scrisse sul sistema di Pirrone, è riferita da Fozio, *Biblioth.* c. 212.

l'essere, chè negandola si pensa l'essere, e quindi la si stabilisce.

1075. Della qual dottrina corollarî sono le seguenti proposizioni:

I. Se l'idea dell'essere è l'elemento costitutivo di qualunque nostra idea (1), forz'è che in qualunque nostra idea, l'idea dell'essere sia l'elemento *immutabile*, mentre tutti gli altri elementi possono cessare d'esser presenti alla mente.

1076. II. Se in qualsiasi delle nostre idee (2) la concezione dell'essere è *immutabile*, e gli altri elementi mutabili, quindi la differenza delle opinioni nelle quali si dividono gli uomini non può mai cadere sull'idea dell'essere, ma solamente sulle determinazioni, che all'essere s'attribuiscono, o sopra la sussistenza di enti particolari.

1077. III. Per la stessa ragione, quando noi diciamo che il volgo si forma de' concetti delle cose poco esatti, o quando notiamo l'inesattezza o tal altro difetto nelle idee d'alcuno, la nostra censura non cade mai nè, cader può sulla idea dell'essere o dell'ente, che è invariabile ed essenziale, nella quale tutti quelli che pensano convengono, ma bensì sugli altri elementi che entrano a comporre quelle idee che noi censuriamo.

ARTICOLO IV.

SECONDO DUBBIO SCETTICO: « COME È POSSIBILE CHE L'UOMO APPERCEPISCA UNA COSA DIVERSA DA SE STESSO?

§. 1.

Risposta.

1078. L'intuizione dell'essere, e anche la concezione di un *qualche cosa* (3) indeterminato, è un FATTO semplice, innegabile, ove l'illusione o l'inganno temuto dagli scettici non ha luogo (1069-1070): non trattandosi qui d'un giudizio, ma di una intuizione di fatto, ove non s'afferma o nega, ma solo si vede la possibilità di negare o d'affermare.

Ma quand'io penso un qualche cosa, senza determinar nulla intorno al medesimo, concepisco però due casi in cui il qualche

---

(1) Ho dimostrato che l'idea dell'essere può esistere anche sola in noi, (412).
(2) Anche in quelle degli scettici.
(3) Questa espressione è sinonima perfettamente con quest'altra, di *qual che ente* indeterminato.

cosa è possibile: e sono, che questo qualche cosa sia in me, o che sia fuori di me.

Lo scettico mi dice: « È impossibile che vi accorgiate di cosa che sia fuori di voi, perchè voi non potete mai uscire di voi ».

1079. E sarà per avventura come dice lo scettico; sia vero per un poco, che io non possa verificare con certezza se esista qualche cosa fuori di me.

Quello che io qui mi limito a dire si è questo, che io posso concepire e immaginare un qualche cosa fuori di me. Io non mi accerterò se questo che io concepisco sia fuori di me veramente, o no: ma dall'istante che io tratto la questione, « se v'abbia un ente fuori di me », io già concepisco con questo la nozione d'un ente possibile tanto fuori di me, quanto dentro di me. Ritengasi la definizione data della possibilità. Quand'io dico, un ente può esser fuori di me, non dico altro se non che io posso pensare un oggetto fuori e diverso di me, eziandiochè io non possa verificare se fuor di me veramente egli sia.

Quando dunque lo scettico nega che io possa accorgermi di un ente fuori di me, con questa sua negazione dimostra, che almeno il concetto di un ente fuori o dentro, diverso o identico con me, lo possede egli egualmente, siccome il possedo io.

Ora la concezione dell'essere in universale non contiene cosa alcuna di più di questo concetto.

Anche quand'io penso un ente indeterminato, io non penso già nè affermo che qualche cosa sussista fuori di me veramente, non fo che concepire la possibilità di ciò; non fo in somma che avere la nozione del *diverso* e dell'*uguale*, del *fuori* e del *dentro*, senz' ancora applicarla, nè affermare o negare questa nozione di cosa alcuna.

L'obbiezione dunque dello scettico, colla quale mi domanda: « come potete voi conoscere qualche cosa di diverso o di fuori di voi? » non tocca nè assale menomamente l'idea dell'essere, anzi la stabilisce e suppone, e supponendola, la dichiara fuori d'ogni assalimento possibile, ammessa da lui stesso siccome cosa estranea ad ogni controversia, di cui non cade parlare o disputare.

Quindi si conferma quanto di sopra osservai, che in tutti i ragionamenti che fanno gli uomini, non esclusi gli scettici, l'idea dell'essere in universale non è quella che viene assalita: anzi viene sempre supposta, ed ammessa tacitamente da tutti, siccome cosa che non può esser materia a disputa, ma anteriore e superiore alla disputa, perchè essa non è altro che la possibi-

lità della disputa stessa, e la possibilità della disputa è confermata col disputare.

§. 2.

Continuazione. — Dichiarazione maggiore della nozione d'oggetto.

1080. La dottrina esposta nel paragrafo precedente si ricapitola in quella proposizione già da me altrove stabilita, che «l'essere in universale è l'*oggetto* dell'intendimento (539-557)».

Quand'io considero un'entità, in quant'io la considero, è *oggetto* della mia considerazione.

Ora checchè sia questa cosa, l'esser ella *oggetto*, è un dire che viene da me considerata in se stessa, senza alcuna relazione nè con me, nè con altri.

Questo non è che la semplice esposizione della maniera del nostro concepire. Poichè dire ch'io penso un'entità, è un dire che penso l'entità in sè (in quanto ella è) e non punto in relazione con altra (1).

Certo è dunque, che analizzando il pensiero d'una cosa, trovasi che la cosa pensata mi sta davanti come indipendente dalla sua relazione con me, e quindi nel pensiero d'una cosa, io non penso ch'ella sia in me, o ch'ella sia qualche cosa di me, anzi non penso menomamente a me.

Che se io non penso che la cosa sia in me, ma in se stessa, dunque io ho la nozione delle cose in quanto sono in se stesse. Potrà dunque essere che io erri nell'applicare questa nozione, intanto però io penso realmente la possibilità della cosa in sè, indipendente da me stesso.

Non si può rispondere, che io m'inganno in tale nozione: cioè, che io credo d'aver la nozione del diverso da me, o dell'uguale a me, e non la ho, perchè se io non l'avessi, come dicevo, non potrei parlarne, nè potrebbe essermi contraddetta: non mi potrei ingannare.

Dunque chi revoca in dubbio tale nozione, certamente non intende bene che cosa revochi in dubbio: se l'intendesse, s'accorgerebbe ch'egli tenta di mettere in dubbio ciò che non può essere messo in dubbio.

---

(1) Non conviene ingannarsi in questo fatto: ciò che noi conosciamo di *positivo* nelle cose, nasce certo da un'azione che quelle esercitano su di noi, ma l'operazione dell'intendimento è tale, che noi dall'*azione* che sperimentiamo concepiamo la *cosa*, l'*ente* che fa quell'azione, e questo è ciò che dico *concepire la cosa in sè*, e non in relazione con noi.

L'arme dunque che impugna lo scettico, potrà forse ferire la proposizione seguente: «Io conosco che sussiste un oggetto fuori di me»; ma non può ferire quest'altra: «Io intendo e concepisco benissimo, che voglia dire un oggetto diverso o fuori di me».

Ora la concezione dell'essere non racchiude la prima di queste due proposizioni, ma, in qualche modo, la seconda: concepir l'essere, è «concepire una cosa indeterminata in sè», e perciò non in me: quindi è avere nozione implicita di ciò che è diverso da me: e certo poi è avere un *oggetto* del pensiero, diverso per sua natura da ciò che è puramente *soggetto.*

§. 3.

Corollari importanti.

1081. Dalla qual dottrina vengono i seguenti corollari:

I. L'idea dell'essere in universale è quell'idea, per la quale noi pensiamo la cosa in sè.

Pensare la cosa in sè, è pensarla indipendente dal soggetto, dal *Noi.*

Pensar la cosa in quanto è indipendente da noi, è pensarla come avente un modo d'esistere diverso dal nostro (soggettivo).

L'idea dell'essere dunque è quella che costituisce la possibilità che abbiamo d'uscir di noi, per così dire, cioè di pensare a cose da noi diverse.

1082. II. È dunque assurda la ricerca, «come noi possiamo uscir di noi stessi; ovvero: quale è il ponte che forma il passaggio tra noi e le cose diverse da noi?»

Certo, che con queste espressioni metaforiche d'*uscire*, e di *ponte di comunicazione*, la questione non presenta nessun senso chiaro, ed è impossibile a risolversi; chè si dimanda una soluzione materiale o meccanica d'un fatto puramente spirituale.

Nessuno può uscire di sè: tra noi, e ciò che non è in noi, nessun potrà mai assegnare un *ponte.*

Conviene dunque ridurre quella questione in termini proprî: ed ecco allora com'ella si trasforma.

L'uomo pensa alle cose siccome stanno in sè: questo è il fatto: sia ch'egli s'inganni in questi suoi pensieri, o non s'inganni, il suo pensiero però è tale, che ha presenti gli oggetti in sè, cioè, come oggetti, e non come soggetti. Or questo come si può spiegare?

Rispondiamo: coll'idea innata dell'essere in universale, che è ciò che forma la sua intelligenza.

L'aver egli questa idea, equivale ad avere la possibilità di veder le cose in sè.

L'uomo ha dunque, in certo modo, innato in se medesimo questo *ponte* di comunicazione, se si vuol pure usare di tali metafore, poichè percepisce l'ente in sè, e l'ente è la qualità comune e più essenziale di tutte le cose, che le fa essere ciò che sono, indipendenti da noi e divise da noi soggetti (1).

Lo spirito intelligente dunque fino dalla sua prima esistenza ha l'attitudine di pensare le cose in quanto in sè stanno, e non in noi: egli ha il concetto di questa diversità, esteriorità, o a meglio dire, *oggettività* delle cose. Resterà a vedere com'egli possa passare dal concepire una cosa in sè meramente *possibile*, ad una cosa realmente *sussistente* in sè e non in lui: qui l'uomo potrà forse ingannarsi; questa sarà un'altra questione. Ella si risolverà poi, esaminando se lo spirito possa avere un sicuro indizio di qualche cosa di diverso da sè e fuori del suo corpo: ma pel semplicemente pensarle, non ci riman dubbio, poichè l'idea innata dell'essere in universale lo fa atto a ciò per sua propria natura.

ARTICOLO V.

TERZO DUBBIO SCETTICO:
« LO SPIRITO NON COMUNICA FORSE ALLE COSE VEDUTE
LE SUE PROPRIE FORME, E NON LE ALTERA
E TRASFORMA DA QUELLO CHE SONO? »

1083. Qui riprenderà lo scettico: Sia pur vero che l'intendimento umano abbia la proprietà, di cui avete fin qui parlato, di pensare le cose oggettivamente, e però quali sono in sè, prescindendo dalla relazione del diverso e del non diverso, del fuori o dentro il soggetto pensante; ma questa proprietà stessa

---

(1) Il *fuori di noi*, abbiamo detto che esprime una relazione delle cose esteriori col nostro corpo (834 e segg.), ed è equivalente a quest'altra espressione, *diverso dal nostro corpo*. La questione, «come possiamo accertarci del *fuori* di noi», fu prodotta dalla filosofia de' sensi. Ben presto fu trasportata alle cose spirituali; e pel vezzo introdotto da' sensisti, d'applicare le espressioni metaforiche tolte dalle cose sensibili alle cose spirituali, si usò dire che *ogni nostro pensiero usciva di noi*, ecc. Allora nacque il trascendentalismo; e il Kant non domandò più: «come noi ci possiamo accertare del *fuori* di noi» (de' corpi), ma generalizzando la questione, e trasportandola allo spirito, domandò: «Come siamo noi certi degli oggetti del nostro spirito, o sia, come ci possiamo accertare del *diverso* da noi?» da quest' ultima domanda ebbe origine lo *scetticismo critico*, che noi qui rifiutiamo.

non è ella soggettiva? È dunque una pura forma, che il soggetto stesso impone alle cose.

§. 1.

Risposta.

1084. Poniamo vero quanto si accenna in questo dubbio scettico. Le cose appercepite avranno dunque una forma comunicata loro dal soggetto, che diverserà da quella che hanno in se stesse, e quindi la nostra appercezione non sarà genuina e autorevole a darci certa notizia di esse.

Dico, che se questo dubbio si può concepire nelle percezioni che noi abbiamo da' sensi del nostro corpo, è impossibile l'applicarlo all'intuizione dell'essere o dell'ente che fa il nostro spirito.

E veramente, gli organi del nostro corpo certo sono temperati e configurati in un modo determinato, e però hanno anch'essi la loro parte nell'effetto che viene in essi prodotto: sicchè questo non è effetto d'una, ma di due cause concomitanti, cioè dell'agente esterno, e della natura, qualità e disposizione degli organi stessi (878-905).

Ma argomentare secondo l'analogia di quello che avviene nella percezione corporea, a ciò che avvenir potesse nell' immediata e spirituale intuizione dell'essere in universale, s'oppone al retto metodo di filosofare, e ci rovescia nell'errore che confutiamo. Il quale errore non sarebbe mai accaduto agli uomini, ove, lasciate al tutto da parte le *analogie*, avessero fitto il loro pensiero direttamente nell'oggetto di quella intuizione spirituale di che parliamo, cioè nell'essere in universale.

E in vero, chi considera quest'essere in universale, s'accorge subito, che il dire che potess'essere una produzione della nostra mente soggettiva, o cosa dalla mente stessa informata e determinata, è una contraddizione ne' termini. Poichè il dire l'*essere in universale*, viene a dire *ciò che è esente da qualunque forma o modo di essere* di checchessia genere e natura.

1085. Se dunque noi analizziamo la detta supposizione scettica, che cosa si trova essa inchiudere? Il concetto di due forme o modi di essere, 1° quello della cosa in sè, a noi incognito; 2° quello della cosa in quant' è da noi concepita, modo emanato da noi stessi percipienti, e il solo a noi cognito, secondo questi scettici.

I quali due modi della cosa, l'uno *reale*, l'altro *apparente*,

l'uno incognito necessariamente, l'altro a noi cognito, entrambi sono possibili, cioè da noi pensabili. Si noti, dico *pensabili*; poichè altro è l'esser *pensabile*, altro è l'essere *verificabile*. Io non potrò conoscere, poniamo così per ora, se esistano realmente nella cosa, il che equivale a dire, non potrò *verificarli* in natura; ma potrò bensì conoscere che esister potrebbero, il che equivale a dire, potrò *pensarli*. E che io possa pensare tanto il modo *apparente*, quanto il modo *reale* della cosa, è già supposto dallo scettico proponendomi il suo dubbio: poichè per dubitare che il *modo* ch'io vedo della cosa non sia reale, ma diverso dal reale, forz'è ammettere il concetto della possibilità di tutti due que' modi, il che è quanto dire, forz'è pensarli: ora tutta questa supposizione non ha alcuna applicazione possibile all'idea dell'essere.

L'*idea* dell'essere in universale essendo perfettamente indeterminata, non racchiude nessun giudizio sul *modo* di essere; e quindi tale idea è suscettiva di ricever poi uno, qualsivoglia, di tutti i modi di essere pensabili, con perfetta imparzialità e indifferenza, non avendone prima nessuno. Essendo dunque pensabile quel *modo*, che lo scettico temeva doverci rimanere occulto, anch'egli può essere ammesso dalla natura universalissima dell'essere.

È dunque assurdo il dubbio, che l'essere in universale, intuíto dalla nostra mente, possa ritenere un modo o una forma determinata dalla natura della nostra mente, perchè egli si presenta alla mente svestito di tutti i modi, ed è impossibile che un tal dubbio nasca nella mente di chi considera l'indole propria dell'essere in universale. Ripetiamolo, quest'essere non ha nessun modo, nessuna forma; ma egli costituisce la possibilità di tutti i modi e di tutte le forme che pensiamo od immaginiamo.

1086. E questa proprietà dell'idea dell'essere, che forma la nostra intelligenza, e che io chiamo *indeterminazione* e *universalità* (428 e 434), è anche ciò che forma e prova la perfetta *immaterialità* della nostra intelligenza.

§. 2.

Corollari.

1087. E di qui i seguenti corollari:

I. Se l'*Io*, cioè il soggetto, è perfettamente determinato (chè ciò che sussiste nel modo reale, dee essere *determinato*),

e se l'ESSERE da lui intuíto per natura è perfettamente *indeterminato*; dunque l'essere non si può chiamare una concezione *soggettiva*, ma *essenzialmente oggettiva*: anzi è ciò che costituisce l'OGGETTO dello spirito, a differenza dello spirito stesso (il SOGGETTO) che è il contrario dell'oggetto (1).

---

(1) Tre sono i fatti da cui si può tentare di dedurre l'assoluta certezza: 1° la materia della cognizione, 2° il soggetto conoscente, 3° e l'oggetto formale, o sia la forma della cognizione.

1° Furono de' filosofi che pretesero cavare la certezza dalla *materia* della cognizione, cioè da' sensi. Questi diedero occasione agli antichi scettici, i quali videro i primi, che i sensi non potevano essere i fonti di un'apodittica certezza. Quindi il Degerando, dopo aver descritti i dieci *tropi* o *epoche*, ne' quali i pirronisti racchiudevano le loro eccezioni contro alla certezza, acutamente soggiunge: « Si osservi, che tutto questo codice (degli scettici), « attaccando essenzialmente la testimonianza de' sensi, ammette come una « supposizione convenuta, che le cognizioni venivano dall'esperienza esteriore « e sensibile » (*Histoire comparée* etc., 2 ediz. T. II, pag. 477-478). Questo è il pirronismo generato da' *sensisti*.

2° Furono de' filosofi che pretesero cavare dall' intimo del nostro spirito le cognizioni, che vedevano non poter venire da' sensi; e quindi da noi stessi, dalle leggi della nostra natura intelligente, dal *soggetto* in una parola dedussero la certezza. Questi diedero origine agli *scettici moderni*, cioè a' filosofi critici o trascendentali, Tale è il pirronismo generato dalla *filosofia scozzese*, che diede origine all'assurdo d'una *verità soggettiva*, cioè di una verità che non è verità.

3° Il terzo sistema, che trova il fondamento, l'essenza stessa della cognizione nell'oggetto, cioè nell'*idea* prima e indeterminata dell'essere, la quale 1° non è *materia*, e quindi non può esser alterata e variata per la sua essenziale semplicità (426), 2° non è *soggetto* limitato, e quindi non impone forme parziali alla cognizione (417), ma è *oggetto* illimitato e indeterminato, che riceve egli stesso le forme, è, a nostro avviso, l'unico vero, che non dà luogo a risposte, e mette il fermo punto su cui s'appoggia la certezza, e dove stà sicurissima dalla umana temerità.

L'antichità cristiana avea già esclusi e riprovati que' due primi sistemi, cagioni di quelle due specie di scetticismo, che hanno tanto confuse e turbate le recenti generazioni: ma l'antichità cristiana fu riprovata a vicenda dalle recenti generazioni che fur viste l'una guidar l'altra siccome ciechi guidatori di ciechi, e rovesciarsi in uno inestricabile abisso d'incertezze e di agitazioni, finienti in una lassezza intellettuale e in un morale sfinimento; d'onde però s'affretterà d'uscire, come speriamo, l'umana natura, protestando altamente di non voler esser annullata e perduta. Sei secoli innanzi al nostro, uno de' più bei lumi del cielo italiano escludeva que' due sistemi falsi, e insegnava che non si potea trovare il fermo della certezza nè nella *materia* della cognizione (sensazioni), nè nel *soggetto* percipiente; ma solo nella natura immutabile ed eterna dell'*oggetto formale*, delle IDEE, le quali tutte, com'io mostrai, ad una sola si conducono finalmente. Le sue parole sono degne di somma considerazione, ed io le recherò nella lingua loro originale: *Illationis NECESSITAS* (cioè la *certezza*, che implica il concetto di una assoluta necessità) *non venit ab EXISTENTIA REI IN MATERIA, quia est contingens* (materia della cognizione); *nec ab existentia rei IN ANIMA* (nel soggetto percipiente), *quia tunc esset* fictio, *si non esset in re* (ecco la verità soggettiva o finta de' trascendenti). *Venit igitur ab EXEMPLARITATE in arte æterna* (idea, esemplare, forma della cognizione nostra), *secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem adinvicem, ad illius æternæ artis repræsentationem.*

Medesimamente, se l'*Io* è limitato e *particolare*, ed all'incontro l'ESSERE, intuito da noi per natura, è illimitato e *universale*; dunque l'*essere* non è un effetto, un'emanazione dello spirito, chè lo spirito è causa impotente a produrlo, e di natura opposta.

1088. II. Se l'*essere* è l'unica idea che abbiamo nel nostro spirito per natura, e se tutte l'altre sono *acquisite*; dunque tutto ciò che il nostro spirito aggiunge alle cose, è solo il concetto dell'*essere*.

Ma l'idea dell'essere è giustificata per se stessa, perchè essa non ha modo o forma particolare; dunque il nostro spirito (in quanto è puramente intellettivo) non aggiunge nessun modo o forma alle cose da lui percepite.

Dunque le cose da lui percepite non sono contraffatte da lui, perchè egli nulla v'aggiunge nè muta, ma quali gli si *presentano* (1), tali egli le percepisce.

Dunque l'intelligenza non è una facoltà fallace e ingannevole, non solo nell'intuizione dell'essere in universale, ma nè anco in qualunque altra sua percezione: è essenzialmente sincera, essenzialmente verace.

1089. III. Di qui apparisce, che stoltamente gli scettici non s'acquietano nella *ragione*, ma vanno cercando una *critica della ragione*, quasichè sopra la ragione potesse essere qualche cosa che non fosse *ragione*, e che tuttavia giudicar potesse la ragione!

La *ragione*, o per dir meglio l'*intelligenza*, col ragionamento

---

Ora che hanno a dire di questo passo quelli, che avendo sempre avuto un invincibile ribrezzo a conoscer qualche cosa di ciò che fu scritto nei secoli andati, datano la sapienza del genere umano dal 1789! Sospettano forse di qualche impostura? Vadano a leggersi da se stessi il luogo nell'opuscoletto, intitolato *Itinerarium mentis in Deum*, al capitolo III; e purchè l'intendano, trasporteranno, io confido, qualche secolo addietro la data del vero sapere.

(1) Dissi che l'*intelligenza* percepisce le cose tali quali le si *presentano*, senza alterarle nè contraffarle: non dissi però, che le cose si *presentino* perfettamente quali sono. Che è ciò che *presenta* le cose alla nostra intelligenza? originalmente, il senso interno ed esterno. Ora il senso come presenta le cose all'intelligenza? nel *presentarle*, le altera egli, le contraffà, le restringe e coarta alla propria forma e natura? Queste sono questioni che io tratterò più sotto, dove parlerò della *certezza della cognizione materiata*, cioè fornita di materia e di forma. Qui non parlo che della cognizione *formale* pura, meramente intellettiva: e rispetto a questa, parmi d'aver dimostrato evidentemente, contro il *criticismo*, che lo *spirito intelligente* non ha nessuna forma ristrettiva, colla quale alteri e contraffaccia le cose che egli percepisce, ma ch'egli ha una sola forma, illimitata, *la forma di tutte le forme* possibili, non determinata a nulla, indifferente, perciò perfettamente atta ad ammetterle tutte imparziale, e quasi direi senza frode od inganno: questa forma così universale, così genuina, è la VERITA' stessa, come ho dimostrato (1062-1064).

non si può trascendere: quindi una *filosofia trascendentale*, in questo senso, è intrinsecamente assurda e ripugnante.

Il dire: sopra la ragione, ci può essere il dubbio che la ragione s'inganni, perchè la ragione può essere limitata a qualche forma particolare, è una contraddizione manifesta. Con quale facoltà pensate voi la possibilità di un'altra forma diversa da quella della ragione? con una ragione superiore, la quale ha una forma più estesa, che abbraccia la forma della ragione e anche qualche altra forma. La ragione dunque è nello stesso tempo più e meno estesa di quel che è. Ma una è la ragione: dunque ella è nello stesso tempo meno estesa, e più estesa.

Per le quali cose il kantismo s'appoggia tutto sopra un gioco d'immaginazione: la quale prima si crea una ragione limitata, e poi la giudica e critica. Quella dunque che giudica o mette in dubbio, non è la ragione completa; chè la ragione completa abbraccia non solo la pretesa facoltà criticata, ma la facoltà criticante: la ragione abbraccia tutto il possibile.

ARTICOLO VI.

SI RICONFERMA LA CONFUTAZIONE DEGLI SCETTICI.

1090. Da quello che è fin qui ragionato, s'intende che pensar dêvasi della celebre questione, «come un ente percepir possa ciò che è diverso da sè».

Essa, dico io, è aliena dall'argomento della cognizione e della certezza umana; chi ne ricerca il fondo, pecca contro la sobrietà del sapere.

In vero, quale è il legittimo metodo d'una sobria filosofia? Quello d'osservare attentamente i fatti, di classificarli in ispecie e ordinarli tra loro, e finalmente di ridurli, s'egli è possibile, a un fatto primigenio dal quale tutti dipendano. Ma colui, che trovato questo fatto primigenio, non se n'appaga, e pretende di dover cercare ancora una spiegazione di esso; questi s'espone al pericolo di cadere in vane ipotesi, o speculazioni sterili, e finalmente induce uno scetticismo spaventevole anche su tutta l'altra parte del sapere, unicamente perchè non gli è riuscito di trovare ciò che cercava, e che cercar non dovea, perchè non esisteva (1).

---

(1) Qui si parla dell'*ultima ragione logica*, la quale è data a noi dal fatto della intuizione prima. Ora non può esistere alcun'altra ragione sopra quella, nell'ordine logico, sebbene possano esistere delle ragioni d'altra specie (cioè

1091. Nel nostro argomento, il fatto primigenio è l'intuizione dell'essere in universale.

Quest'intuizione ci trae in un atto che termina oltre a noi *soggetto*, e si affissa in un *oggetto* indeterminato.

Che la maniera di vedere l'essere in universale, sia un vedere la cosa in sè, oggettivamente, indipendentemente da noi, quest' è ancora il fatto che non lice addurre in controversia.

Ora, riconosciuto questo fatto, è appianata tutta la difficoltà che trovar si può nella spiegazione degli altri innumerevoli fatti particolari; dico quella difficoltà che nasce dalla dimanda, «come percepir si possa ciò che è da noi diverso»: chè l'intuizione dell'essere in universale, dimostra la possibilità di veder le cose in sè, e ne costituisce di fatto la potenza, e l'atto stesso, perchè l'essere intuìto è intuìto in sè.

Ma il volere spiegare quel *fatto primo* con un altro antecedente che appartenga allo stesso ordine logico, è desiderio altrettanto intemperante, quanto quello di semplificare maggiormente un numero che è ridotto all'unità, cioè al suo primo e semplice elemento.

1092. Gli scettici abusano appunto di questa ricerca, ragionando press' a poco così: «Noi non possiamo intendere come un ente possa percepire qualche cosa di diverso da sè. Quando dunque l'uomo, o altro ente intellettivo, pare che percepisca qualche cosa di diverso da sè, è da dire ch' egli nol percepisca se non apparentemente diverso da sè, ma che realmente percepisca una cosa non diversa da se stesso, percepisca se stesso e nulla più».

In questo ragionamento si vede la *teoria* che assalisce e distrugge il *fatto*, l'*ignoranza* che cancella la *verità*.

Io rispondo agli scettici in questo modo: Voi dite che noi concepiamo l'essere diverso da noi solo apparentemente, ma che quell'essere, realmente non è diverso da noi. Ora se l'essere mi *appare*, come voi dite diverso da me, dunque lo *concepisco* diverso da me. Che cosa è *apparire* una cosa a me, se non *esser concepita* da me? Badate, ch'io ora non decido, se quest'essere che percepisco in se stesso, sia diverso da me, o se sia identico con me: mi restringo a dire, ch'io lo *concepisco* come da me *diverso*: mi restringo cioè a stabilire quel

---

finali, ed ontologiche), nella serie delle quali l'uomo non perviene a veder l' ultima. Ma nella serie delle ragioni logiche l'uomo vede l'ultima, perchè ciò è essenziale alla *ragione*; ed è rispetto a quest'ordine che si dee intendere il celebre passo di s. Agostino, *Quicquid super illam (rationalem creaturam) est, jam Creator est.* In Jo. T. XXIII.

fatto che voi medesimi mi accordate. La differenza che corre tra di noi si è questa sola, il diverso uso che noi facciamo di questo fatto da ambedue le parti ammesso. Io dico: se concepisco l'essere come diverso da me, dunque ho la facoltà di concepire le cose come diverse da me, perchè di fatto ne concepisco una in questo modo, ed in essa e con essa tutte le altre: se questa mia facoltà sarà ingannevole, io per ora non chiedo, basta a me di fermare, che la mia mente ha un oggetto indipendente da sè, vero o falso che sia quest'oggetto. Voi all'incontro cominciate a stabilire in precedenza d'ogni fatto, che è impossibile che la mia mente esca di sè e concepisca qualche cosa da sè indipendente; dunque, conchiudete, l'essere ch'ella concepisce come diverso da sè, non può esser diverso da sè; ella s'inganna dunque. Ma non v'accorgete voi, che così dicendo uscite della questione? La questione, e la difficoltà tutta quanta consiste pur solo in questo, nel sapere se la mente concepisca il diverso da sè; non già se ciò che concepisce risponda alla sua concezione sì o no. Ora voi ci dite che non risponde: intanto accordate, che la concezione sua termini in cosa fuori di sè, diversa da sè, che l'oggetto, in quanto è da lei concepito, non è ella stessa. La natura dunque della concezione voi non la potete negare: nè potete distinguere qui il *concepire* o l'*apparire*, chè l'*apparire* nel caso nostro è il *concepire* medesimo. Oltracciò, il dire che l'oggetto in quanto non è dalla mente concepito non risponde al concetto che la mente ha di lui, è un sentenziare sopra cosa non concepita, e quindi incognita perfettamente: avete dunque passati i termini del vostro potere.

1093. Ma ora via, voglio seguirvi nelle vostre immaginazioni ed ipotesi: sia l'oggetto concepito dalla mente non diverso dalla mente stessa, cioè dal soggetto percipiente. Io dico: Il *soggetto* stesso, quando voi lo pensate, non diventa egli l'*oggetto* del vostro pensiero? Certamente. L'essere dunque una cosa oggetto del pensier nostro, non la muta da quel che è; non la fa per questo rimanersi dall'essere quello che s'era prima: ella può restarsi *soggetto*, e tuttavia essere l'*oggetto* insieme del pensier nostro.

Ciò stabilito, ond'è che si usa questa frase: La mente pensa le cose diverse da sè? che vuole ella significare? Null'altro se non se, ch'ella pensa le cose come suoi oggetti.

Ma in che modo possono essere sinonime queste due maniere, *pensar le cose come diverse da sè*, ed *esser le cose oggetti del suo pensiero?*

Oggetto del pensiero vuol dire una cosa presente a noi in se stessa: una cosa in se stessa, vuol dire una cosa nella sua esistenza: e giacchè l'esistere e l'essere presente è diverso dall' operare, quindi *oggetto* del pensiero è essenzialmente una cosa diversa da noi in quanto siamo pensanti.

Il che si avvera anche quand'io penso me stesso: perchè io, soggetto, divento in quell'atto oggetto del mio pensiero: tuttavia, pensando a me, io considero me stesso in quanto esisto in me, e non più. L'essenza dunque del pensiero è quella di terminare in un *oggetto*, cioè in cosa diversa dal *soggetto pensante* in quanto tale. L'ente dunque diverso dal soggetto, o sia l'oggetto del pensiero, non può far dubitare dell'autorità e veracità del pensiero stesso; chè tanto è lungi che noi siamo inetti a concepire le cose diverse da noi, che anzi noi non possiamo nè pure concepire intellettivamente noi stessi, se non ci consideriamo come diversi da noi soggetti attualmente pensanti, se non ci consideriamo oggettivizzati.

1094. L'argomento degli scettici avrebbe luogo per altri enti, se ve n'avessero, i quali fossero forniti d'un modo di concepire tutto opposto al nostro: cioè se essi concepissero le cose non nella esistenza oggettiva, ma come identiche con sè soggetti concipienti. Tra enti intellettivi di tal natura, sarebbe ragionevole che alcuno sorgesse dicendo: « Noi concepiamo le cose tutte come parti di noi stessi. Ora ciò è impossibile. È da credere più tosto, che così noi concependole, sieno una creazione che facciam noi nell'atto del concepire; non possono esser veraci queste nostre concezioni ».

Ma questo stesso dubbio non potrebbe mai venire in capo ad uno di quegli enti: ma sì bene ad alcuno di quelli che avessero la facoltà di vedere le cose in sè, potrebbe questa dubitazione presentarsi. Laonde gli stessi scettici, per movere il dubbio contro l'esistenza della facoltà di concepire il diverso da noi, è necessario che abbiano questa facoltà. Senza che, una *concezione* che non esca dal soggetto, è un concetto che fa a cozzi con se stesso: chè sarebbe concezione e non concezione in un tempo.

1095. Finalmente la legittimità del pensare è evidente per sè, chi ne considera attentamente la natura. Poichè la sua natura consiste nel pensare che noi facciamo le cose in sè; ora non è questo identico col pensare le cose nella loro propria esistenza? e quest'è che si chiama la *verità* della nostra concezione.

In poche parole, secondo gli scettici, le cose hanno due esistenze: 1° l'una com'è da noi percepita, 2° l'altra, come da noi non è percepita.

La *percepita*, illusoria e falsa, secondo essi, è l'esistenza in sè, oggettiva, perciò a noi appare la cosa oggettivamente.

La *reale*, come da noi non è percepita, dee essere dunque l'esistenza identica con noi, appunto perchè non è soggettivamente che noi percepiamo.

Non sono queste proposizioni manifestamente contradditorie? Se l'*esistenza in sè* è la percepita da noi, se l'*esistenza immaginata come soggettiva* è la non percepita; non sarà egli vera l'esistenza che noi percepiamo, falsa, ed anzi un nulla, un parto chimerico degli scettici stessi, quella che non percepiamo? (1)

ARTICOLO VII.

QUANTO FU ESPOSTO È DOTTRINA DELLA CRISTIANA TRADIZIONE.

1096. I tre dubbî fondamentali dello scetticismo furono da noi risoluti coll'analisi della *verità*, o *idea dell'essere*, la quale ci fornì tre caratteri, ciascuno de' quali fu atto a ribattere uno de' tre dubbî.

I tre caratteri dell'essere da noi intuito sono: 1° la sua *semplicità*, sicchè non rappresenta che se stesso, 2° la sua *oggettività*, 3° e la sua perfetta *indeterminazione*.

Essendo l'essere *semplice*, non rappresentando nulla fuori di sè, non contenendo verun giudizio, la sua presenza a noi è *un fatto*; che è quanto dire, non può darsi in lui illusione o inganno: così si scioglie il primo dubbio.

Essendo l'essere *oggettivo*, è diverso ed opposto al *soggetto*

---

(1) L'errore degli scettici nacque altresì dal confondere ch'essi fanno l'*esistenza* coll'*essenza specifica* della cosa. Quand' io dico di percepire la cosa come *esiste in sè*, non vengo mica a dire di percepirla nella sua reale *essenza specifica*. L'oggettività perfetta sta solo nel percepire la prima di queste due cose, cioè l'*esistenza*, che è quanto dire, nell'applicare alle cose l'*idea dell'essere* in universale, che è il fonte dell'oggettività, anzi propriamente è ciò che che costituisce l'*oggettività* stessa. All'opposto, nel percepire l'*essenza* delle cose si può mescolare del *soggettivo*; e si mescola, come abbiamo veduto nella Sezione V, massime parlando della percezione de' corpi. Quindi ancora, l'*essenza cognita* della cosa non è sempre l'*essenza specifica reale* della medesima intatta e pura: ma è una essenza in cui manca qualche cosa, come nelle essenze generiche (646 e segg.), e massime nelle essenze *nominali*, ed anco mescolate di qualche elemento soggettivo, il quale però noi possiamo sempre discernere e separare dall'oggettivo, anche questo per la facoltà che abbiamo di percepire oggettivamente.

che lo percepisce, e costituisce con ciò l'intelletto, cioè una potenza che non ha alcun rispetto a se stessa, e che vede le cose immuni di luogo e di tempo: quindi è distrutto il secondo dubbio, come l'intelletto possa uscire di sè: dubbio fondato tutto sopra una metafora tolta da' corpi, la quale scoperta, e tradotta in espressioni proprie, non ha più senso: questo dubbio cessa dunque da sè senz'altra soluzione.

Essendo l'essere *indeterminato* (1), egli non può determinare cosa alcuna, ma bensì ricevere le determinazioni di cui le cose presentate sono fornite; e quindi è impossibile e contrario al fatto il dire che la nostra cognizion delle cose possa ricevere dal nostro intelletto un modo soggettivo, una forma particolare, diversa da quella che esse hanno in se stesse.

Dimostrai finalmente, che que' dubbî non sarebbero potuti nascere in mente d'alcun filòsofo, che fosse proceduto per la via de' fatti, e non abbandonatosi dietro a un metodo falso di vane ipotesi e creazioni vaghe e confuse della fantasia.

1097. Ora io qui dichiaro di buon animo, non esser mia questa confutazione degli scettici moderni, ma contenersi nel deposito delle cristiane tradizioni. Nè solo quella confutazione trovasi nella cristiana antichità, ma altresì quel metodo che parte da' fatti primigenî e sicuri, e sopra quelli ragiona; dal qual metodo allontanandosi, senz' accorgersene, i sofisti (2) ci hanno gettati nell'ignoranza, ne' dubbî e nelle universali nostre agitazioni. Di che io darò prova, sponendo brevemente la cristiana filosofia in sulla natura della cognizione della verità, e della relazione di essa collo spirito.

1098. Secondo questa filosofia, il metodo da tenersi per ve-

---

(1) Si parla sempre dell'essere ideale, o, che è il medesimo, dell'idea dell'essere, non dell'essere sussistente.

(2) Dissi già altrove, il sommo merito de' tempi moderni, che cominciano da Leonardo e da Galileo, essere l'aver pubblicato e accomunato il metodo de' fatti. Il loro difetto all'incontro è il non averlo seguito. In molti scrittori però si vede la volontà dichiarata di seguirlo; e questi sono commendabili nel loro proponimento, eziandio che senz'accorgersi soventi volte l'abbandonino. Altri, e questi sono i più, millantatori vani e ridicoli, non rifiniscono mai di darsi il vanto di seguire appuntino il metodo de' fatti; e tuttavia non tengono di questo metodo che l'apparenza. L'insipida jattanza di costoro sarà certo schernita, se pure non obbliata interamente, da' tempi che nón molto appresso ai nostri seguiranno. Io amo di fare spesso questa osservazione, che « l'uomo non fa sempre quello che crede di volere e di fare, molto meno poi quello che dice di volere »: e rispetto all'argomento del metodo, che « altro è il conoscere questo metodo nel suo principio, altro il saperlo maneggiar nel fatto: e non conviene credere facilmente a quelli che si professano di seguirlo, ma sì bene guardar prima, se ne hanno l'arte, o se non hanno forse che belle e vaghe parole ».

nire al conoscimento dell'anima, è quello 1° di partire dal *fatto* della cognizione, 2° e dall'esame di questo *fatto* procedere a fissare quello che l'anima possa o non possa, o sia (che è il medesimo) quali sieno le sue proprietà, facoltà ecc. (1).

Per tal modo ella move da quello stesso punto onde siamo partiti noi, cioè dal fatto, dall'esistenza della cognizione, che analizzato si riduce ad una perfetta semplicità, cioè al fatto dell'essere in universale, che non può contenere illusione alcuna in se medesimo.

Analizzato il fatto della cognizione intellettiva, gli antichi trovarono, siccome noi, che essa era primieramente *oggettiva:* « L'atto della cognizione, dice s. Tommaso, si estende a quelle cose che sono fuori del conoscente » (2). Ecco il fatto primogenio. Non dissero già essi, come i moderni: « Questo fatto è impossibile, dunque è apparente »; ma dissero in quella vece: « Questo fatto esiste, dunque è vero e reale ».

Non dimandarono: « com' è possibile che il conoscente esca di sè? » ma dissero: « Noi troviamo che il conoscente esce di sè, dunque è possibile ». Da questo fatto essi mossero avanti.

1099. Se la cognizione è *oggettiva*, così essi seguitarono a ragionare, essa non è ristretta nel soggetto, ma considera le cose nella loro esistenza, e non nell'esistenza del soggetto, come fossero modificazioni di questo: dunque dee essere *universale:* cioè, ella può stendersi a tutte cose che hanno o aver possano un'esistenza propria; dunque a tutte le possibili. Di qui, conchiusero: dunque i corpi non possono conoscere, perchè sono determinati ad una sola e particolare loro forma: dunque il soggetto intelligente dee essere immateriale, cioè privo d'ogni determinazione corporea e forma ristrettiva. « Mediante la ma-
« teria, dice s. Tommaso, la forma della cosa si determina e
« restringe ad un essere particolare. Onde egli è manifesto, che
« il concetto della *cognizione* è appunto l'opposto del concetto
« della *materialità*. E perciò egli è impossibile che le cose, che

---

(1) San Tommaso stabilisce questo metodo, *De Verit.* X, VIII. Gli scettici all'incontro della filosofia trascendentale, in vece di dire: « La mente fa questo, dunque ha la potenza di farlo »; dicono: « La mente non ha potenza di far questo, dunque nol può fare se non in apparenza ». Essi cominciano a restringere arbitrariamente e ipoteticamente la potenza della mente, e con queste anticipazioni assunte a loro arbitrio dichiarano *apparenti* i fatti della mente: cioè non osando negarli con parole proprie e chiare, li negano con parole equivoche: poichè se il fatto esiste, egli è reale e valido: accordare un fatto di questa sorte, e dirlo senza valore, è una contraddizione, come continuamente diciamo.

(2) *S.* I, LXXXIV, II.

« non ricevono se non materialmente le forme, come le piante, « sieno intelligenti » (1).

Ma il carattere dell'*universalità* della cognizione, che è compreso in quello dell'*oggettività*, e che coll'analisi di questo si può rinvenire, si manifesta anche da se medesimo direttamente, osservando qual sia la cognizione intellettiva. Noi conosciamo le cose non pur *diverse*, ma *contrarie* ancora: questo faceva dire agli antichi, che la mente era atta ad appercepire tutte le cose: *intellectus omnia cognoscit*: perchè veramente chi può percepire tanto il sì come il no d'ogni cosa, non è determinato a nulla, non essendovi altro in mezzo tra due contrarî. Questo fatto fu osservato fino dall'antica filosofia; ed Empedocle, che aveva considerato un tal fatto imperfettamente, credette spiegarlo col supporre l'anima composta degli elementi di tutte le cose. Dico, che l'avea osservato imperfettamente; perchè egli s'era ristretto ad osservare, che « l'anima conosce cose diverse »: con la sua osservazione avea trascurato di notare, che l'anima 1° non conosce solamente gli elementi delle cose, ma ancora le cose stesse; 2° non conosce solo le cose *diverse*, ma le *contrarie*, e quindi è a percepire il *sì* ed il *no* di checchessia egualmente disposta.

1100. Quello d'Empedocle era un errore (qui parlo della dottrina dell'Agrigentino come pare che l'intendesse Aristotele) comune a tutti i materialisti, che immaginano le idee essere qualche cosa di simile nella sostanza alle cose, sicchè (come dicea l'inglese Hook) le idee della luce sieno formate di qualche fosforo, e somigliantemente dell'altre.

Non mi è noto però che gli antichi confutassero Empedocle da questo lato, ma sì dalla imperfezione ond' egli avea osservato il fatto dell'universalità della cognizione; e massime dalla prima delle due imperfezioni di che peccava il suo osservare, cioè dal non aver egli posto mente, che colla cognizione si conoscono le cose stesse, e non solo i loro principî. Quindi gli risposero, che se l'anima avea bisogno d'esser composta di tutt' i principî (fisici) onde risultan le cose, perchè ogni cosa si dovea conoscere con un suo simulacro, in tal caso sarebbe convenuto ch'essa non i soli principî avesse in sè, ma ben anco altrettanti corpicciolì o piccoli enti, quanti sono i corpi o le cose conoscibili. Il perchè Anassagora, e appresso, Aristotele dissero, al contrario d'Empedocle, che l'anima dovea essere immista e immateriale, e non dovea tenere in sè nulla di tutto

(1) S. I, LXXXIV, II.

ciò che era corporeo e determinato, affinchè potesse conoscer tutte le cose.

Trattavasi dunque di spiegare un fatto in cui tutti convenivano, ed il fatto era l'*universalità* della cognizione; ma a spiegarlo, prendevano altra via i recenti dagli antichi tra i filosofi greci. Tutti convenivano, che essendo universale la cognizione, si dovea dare allo spirito una virtù che fosse *universale*, cioè che s'estendesse a tutte le cose possibili. Ma i più antichi non sapevano concepire questa virtù universale che in un modo materiale, e quindi la faceano constare di tutti gli elementi. I recenti, vedendo che con ciò nulla si spiegava, conobbero che dovea esser vero il contrario, cioè che la virtù dell'anima era universale in quanto che non si componea di nessuna delle cose *determinate*; e quindi definirono quella universalità dell'anima, per una virtù non determinata a nulla in sè stessa, ed atta in quella vece a determinarsi ne' suoi effetti, dando luogo così imparzialmente alla cognizione di tutte le cose possibili: quindi la *tabula rasa* d'Aristotele.

1101. Ne' nostri tempi all'opposto, si disse impossibile il *fatto* della cognizione universale: e perchè negar non si potea, si disse essere un inganno; e si suppose l'anima determinata, e determinatrice delle sue cognizioni. Nulla può darsi che sia più privo di buon senso, quanto un tal processo di ragionare. S' accorda la cognizione universale, e poi s'afferma che l'anima determina e limita la sua cognizione, e le dà questo marchio della universalità: quasichè il dare alla cognizione l'universalità, non fosse appunto il contrario del determinarla, del limitarla, del renderla *soggettiva*.

1102. « Essendo il nostro intelletto, così s. Tommaso, ordi-
« nato ad intendere tutte le cose sensibili e corporee, conviene
« ch' egli sia privo d'ogni corporal natura, siccome il senso
« della vista è privo d'ogni colore appunto perchè è nato a
« percepire i colori. Poichè s'egli avesse qualche colore, quel
« colore impedirebbe di vedere gli altri colori. Così l'intelletto,
« se avesse in sè qualche natura determinata, quella natura a
« lui connaturale gl'impedirebbe la cognizione delle altre na-
« ture » (1).

L'*universalità* dunque della cognizione, secondo s. Tommaso,

(1) In III *de An.* L. VIII. E lo stesso prova il santo Dottore nella *Somma* I, LXXV, II. *Quod* (*intellectus*), dic'egli, *potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percepire aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara.*

è un fatto che rende assurde le forme ristrettive del Kant. Ed egli è una contraddizione, come dicemmo, manifesta, il dire che l'*universalità* della cognizione è l'opera di forme ristrettive: poichè queste forme che producono l'universalità nulla restringono, anzi tolgono via ogni restrizione e determinazione.

1103. E come l'errore è sempre una verità disguisata o sbagliata, così è facile accorgersi, che la verità di cui abusò il Kant, fu questo principio di s. Tommaso: « L'intelletto fa le specie o « le idee tali, quale è egli stesso: poichè ogni agente produce « un simile a sè» (1). Ora come nacquero da questo vero male inteso le forme soggettive?

Si suppose, che l'affermare, che l'intelletto comunica alle idee la propria natura e dà loro la propria forma, fosse il medesimo coll'affermare che l'intelletto dà alle idee una forma particolare, ristrettiva, soggettiva. E si suppose questo, perchè il concetto di forma si tolse dalle forme corporee, che sono tutte ristrettive e particolari, effetto del materialismo de' nostri tempi. All'opposto, la forma di cui parla s. Tommaso, e della quale l'intelletto informa le proprie percezioni rendendole simili a sè, è d'una natura direttamente opposta alla forma corporea: non è una forma particolare, ma universale: non aggiunge restrizioni, ma le toglie; sicchè quest' atto dell' intelletto, col quale egli comunica alle percezioni nostre la propria forma, è appunto quell' atto col quale egli le *universalizza* (490); e così considera le cose nel loro esser proprio, oggettivo, e non punto soggettivo. Quindi s. Tommaso dice, che sta nell' *immaterialità* di questa forma ciò che costituisce la potenza d' intendere (2). Questa forma dunque non è *forma* nel senso volgare, siccome mostrano d' intenderla i filosofi moderni, ma è *forma* nel senso antico, e consiste nella privazione d'ogni *forma* in senso moderno. Se la forma dell' intelletto è universale, cioè perfettamente *indeterminata*, sicchè ella sia perfettamente indifferente alla percezione di tutti gli enti possibili, a tale che quella forma non sia che l'intuizione della possibilità stessa (3); dunque conchiudono gli scrittori antichi di cui parliamo, da quella forma l' intelletto riceve una virtù *infinita* e da verun limite terminata.

(1) *Tales autem facit eas (intellectus agens species intelligibiles), qualis est ipse: nam omne agens agit sibi simile.* C. Gent. II, LXXVI.

(2) *Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis* (cioè priva di forma ristretta e particolare) *est hujusmodi.* C. Gent. II, LXXVII.

(3) *Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri* S. I, LXXIX, VII.

« Nell'intelletto nostro, dice s. Tommaso, si trova l'infinito « in potenza» (la forma dell'intelletto, essendo indeterminata, non ha attualmente per sè la cognizione attuale di cosa alcuna reale, ma può averla): — « poichè l'intelletto nostro non può « mai intendere tante cose, che non possa intenderne troppe « più ». E ancora: « A quel modo che l'intelletto è infinito per « virtù ch'egli ha (la sua forma), a quello conosce l'infinito. La « virtù dell'intelletto è infinita, perchè — è conoscitivo dell'uni- « versale —; e perciò non finisce esso intelletto in un qualche « individuo, ma per quanto a sè (1) si estende ad infiniti indi- « vidui » (2).

1104. Osservato dunque bene questo fatto, che la cognizione intellettiva è universale, sicchè senz'aver limite a tutto si estende, è infinita; osservavano ancora, ch'ella è, e dee essere *necessaria*: « la forma della cosa intesa è nell'intelletto fornita « di universalità, immaterialità e immobilità; il che apparisce « dall'osservazione della stessa operazione dell'intelletto, il « quale intende *universalmente* e *necessariamente* » (3).

1105. E che queste due qualità, la *necessità* e l'*universalità*, vengano l'una dall'altra, è facile a scorgersi purchè si consideri che l'*universalità* non è altro che la *possibilità* della cosa. Ora, onde viene il *necessario*, se non dal *possibile*? Cioè si dice *necessario* ciò che unisce in sè tutta la possibilità, sicchè una cosa a lui contraria sia impossibile.

Osserviamo questo nella seguente proposizione: « l'amico Maurizio o vive, o non vive ». Quest'è una proposizione *necessaria*: e perchè? perchè tra i due casi contrarî, del vivere e del non vivere, non si dà altro caso possibile in mezzo. La neces-

---

(1) Dice, *per quanto a sè*, poichè egli non giunge a conoscere mai infiniti individui, gl'individui stessi in un numero infinito non esistono. Oltracciò l'intelletto, sebbene per sè non sia limitato, viene limitato dal *senso*, che è quello che a lui *presenta* gli indizi degli enti, e così giunge a conoscerli, come ho accennato nel *Saggio sui confini dell'umana ragione* (*Teodicea*, 150 e segg.).

E anche questo vero, che il senso sia quello che fa *presenti* all'intelletto i termini reali della sua operazione, è dottrina di s. Tommaso. Il quale osserva, che l'*universalità* della forma dell'intelletto consistendo in una privazione di forme particolari, ella sola non basta a far conoscer le cose reali: *Ex hoc* (cioè dall'essere la forma dell'intelletto *universale* o *immateriale*) *nondum (intellectus) habet quod assimiletur huic vel illi rei determinatæ, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat. — Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium: et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium PRÆSENTANT nobis phantasmata, etc. C. Gent.* II. LXXVII.

(2) *S.* I, LXXXVI, II.

(3) *Itin. mentis in Deum.*

sità dunque è ciò che racchiude in sè ogni possibilità, sicchè non resta più possibile nulla di contrario. Ora la forma dell'intelletto è appunto la *possibilità tutta*. L'intelletto dunque intende *necessariamente*, vuol dire ch'egli vede il rapporto d'ogni cosa intesa colla possibilità, e l'intellezione sua mediante questo rapporto si fa necessaria.

1106. Quindi i Padri della Chiesa dicono ancora, che lo spirito intelligente è fornito d'un *lume incircoscritto* (cioè senza forma peculiare e ristrettiva), o, che è il medesimo, fornito di una forma 1° *universale*, indeterminata, immateriale, infinita, i quali vocaboli vengono a dire presso a poco il medesimo; 2° e *necessaria*, e quindi immutabile, e per sè sempiterna.

Nell'*universalità* poi e nella *necessità* della cognizione, i Padri videro e notarono l'*unità*. Poichè l'*universalità* è fondata in questo, che con *una* sola specie si conosce una cosa, o qualità moltiplicata infinitamente in un numero infinito d'individui, sicchè l'*unità* della specie raccoglie ed unisce la moltiplicità delle cose. Similmente la *necessità* non è formata che da quell'una *specie* o forma suprema che rappresenta la qualità comunissima, se così si vuol chiamar, delle cose, cioè l'essere, il quale unisce a sè e riduce ad unità tutte le possibilità speciali.

Analizzata la cognizione umana, trovarono dunque gli scrittori della Chiesa, ch'essa era nella sua ultima forma (1) perfettamente *una*, *universale* o incircoscritta; *immateriale*, *infinita*, *necessaria*, *immutabile*, *eterna*.

1107. Fermato questo fatto (2), conchiusero ch'ella nè potea

---

(1) Quindi san Tommaso: *Si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis, si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de neccssariis, quædam vero de contingentibus* (*S.* I, LXXXVI, III). Di che si vede come la *necessità* delle cognizioni venga, secondo s. Tommaso, dalla loro *universalità*; e quindi non in tutto esse sono necessarie, ma nella loro parte *formale*: ciò che il santo Dottore spiega maggiormente in queste parole: *Necessitas consequitur rationem formæ, quia ea, quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. — Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum est autem supra, quod per se et directe intellectus est universalium. — Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu.* Ivi.

(2) Aristotele mette in ridicolo il metodo che Platone tenne nello stabilire la sua teoria delle idee, sembrandogli che in luogo di partire da' fatti ovvii, da ciò che conosciamo, per ispiegar ciò che non conosciamo, partisse da ciò che non conosciamo, per ispiegar ciò che conosciamo, e s. Tommaso ripete questa censura, dalla quale però potrebbe Platone assai ben difendersi, *Derisibile videtur, ut dum rerum, quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus*, etc. (*S.* I, LXXXIV, I). Ma quanto più ragionevolmente si potrebbe dir questo del Kant, che introduce ipoteticamente delle forme incognite, e non solo inette a spiegare il fatto manifesto della cognizione, ma al fatto contrarie, perchè descritte come d'un'indole soggettiva e

venire da'sensi, nè dal nostro spirito, cioè dal soggetto (1).

Non da' sensi, perchè le sensazioni non hanno nè l'*unità*, nè l'*universalità*, nè la *necessità*, nè l'*immutabilità*, nè gli altri caratteri di sopra annoverati.

Non da noi soggetto conoscente, perchè noi pure siamo limitati, contingenti, mutabili; sicchè non possiamo dare altrui quello che non abbiamo: gli attributi dunque della cognizione nostra sono contrarî a quelli che abbiamo noi, e superano in dignità la nostra potenza, ma ben anco quella di qualsiasi essere finito.

1108. Sant'Agostino, dopo avere analizzata la cognizione intellettiva, e trovato ch'essa essenzialmente consiste nel *giudicare* (2), scopre poscia, seguitando l'analisi, che in essa è un'*unità* fondamentale, perchè solo coll'*unità* si giudica. Dunque, conchiude, una tale cognizione non può venire da' sensi; « perchè, egli dice, chi mai, esaminando un corpo, può — trovare « ch'egli sia veramente e semplicemente *uno*: quando tutti i « corpi o di specie o di luogo si mutano, e constano di parti « ciascuna al suo luogo, pe' quali luoghi in ispazî diversi si « dividono e spargono? Certo, — una vera e prima *unità* non « cogli occhi della carne, nè con altro tale senso, ma colla mente « sola s'intende e si vede » (3).

---

ristretta, mentre la cognizione è d'un'indole essenzialmento oggettiva ed assoluta!

(1) Vedi il bel passo dell'*Itinerario*, da noi recato nella nota al n° 1087 dove s'esclude l'uno e l'altro di questi due fonti della cognizione formale, cioè i sensi e lo spirito nostro.

(2) Sant'Agostino nel libro *Della vera Religione* stabilisce questa proposizione importante: che la differenza specifica tra il senso e l'intelletto, è il potere che ha questo secondo di *giudicare*, del quale il primo è sfornito: *Judicare de corporibus, non sentientis tantum vitæ, sed etiam ratiocinantis est* (xxix). Da questo principio ritrae, che in ogni *cognizione intellettiva* c'è nascosto un giudizio. Procede innanzi, e sottopone all'analisi questo giudizio. Trova con ciò, che non tutti quelli che giudicano, giudicano egualmente bene, ma solo quelli che n'hanno l'arte. Convien dunque sottoporre all'esame l'arte stessa: *Sed quia clarum est eam* (*naturam judicantem*) *esse mutabilem*, *quando nunc perita nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat quanto est peritior; et tanto est peritior quanto alicujus artis — particeps est*; *ipsius artis natura quærenda est* (xxx). Analizzata l'*arte* di giudicare, scopre ch'ella dipende da una *regola* superiore all'uomo, cioè dalla *verità* congiunta essenzialmente con tutti gl'intelletti. Appurato in tal modo e sceverato da tutto il resto l'elemento formale del sapere, cioè questa regola, questa forma prima, questa *verità*, secondo la quale l'uomo giudica, egli mostra quant'essa sia superiore all'uomo, da lui indipendente, non *soggettiva* quindi, anzi oggettiva essenzialmente, e divina.

(3) Poco dopo il tempo del Locke, fu proposto il problema: « Come l'anima unisse più sensazioni in un solo soggetto » (66). Noi abbiamo spiegato questo fatto 1° coll'*identità* dello spazio rispetto ai sensi (941 e segg.), 2° e coll'unità dell'*essere* rispetto allo spirito (961 e segg.). Si richiede però sempre dalla parte dello spirito la semplicità e l'unità sua propria. Questo vero sem-

1109. Continuano i maestri, de' quali parliamo, a dimostrarci, che il formale della cognizione intellettiva non può essere un' emanazione della nostra natura limitata.

Dall' *immutabilità* della cognizione, e dalla mutabilità della nostra natura, così lo argomenta l'autore dell'*Itinerario*: « Es- « sendo la nostra mente mutabile, essa non può vedere la « verità, che *immutabilmente* riluce, se non mediante un'altra « luce veniente altronde, la quale irraggi immutabilmente; la « quale è impossibile al tutto che sia una creatura mutabile » (1).

Dalla *indeterminazione* e *universalità* perfetta della cognizione formale s. Tommaso dichiara, essere impossibile ch'ella sia l'essenza di qualche limitata natura, sia un ente *finito* e *determinato*; sicchè nè pure l'essenza degli angeli, non che quella degli uomini, può emettere di sè quella cognizione indeterminata ed universale di cui si parla. « Ciò onde si conosce checchessia, « dee essere simile alla cosa cognita. Laonde se la potenza « d'un angelo potesse conoscere per se stessa le cose tutte, « ella sarebbe similitudine e atto di tutte le cose »; il che non può concedersi. « Il perchè è necessario che alla potenza in- « tellettiva dell' angelo si sopraggiungano altre *specie* intelle- « gibili, colle quali egli possa conoscere, siccome con similitu- « dini, le cose intese » (2). Di che conchiude che il far uscire la cognizione formale dall'*essenza* stessa dello spirito, non può essere giusto se non parlando d'Iddio, l'essenza del quale è infinita, ed è principio universale di tutte cose (3). Dal qual passo

---

bra riconosciuto da' filosofi del nostro tempo; e pare che non si dubiti da' moderni, che l' *unità* della percezione proceda non dal senso esterno, ma dall'interna natura del nostro spirito. Parlando della percezione d' un albero, ecco che cosa dice C. Vittore Bonstetten in una Memoria intitolata *Saggio analitico sul fenomeno della sensazione*, inserita nella *Biblioth. universelle etc., rédigée à Genève* (Marzo 1820): « L' azione del senso interiore modificata « dall'organizzazione produce il sentimento che va a far nascere l'idea dell' « albero: poichè è il sentimento che sulla tela preparata dell'organo esterno « sceglie i raggi disegnatori dell'albero: ed è pure il sentimento che dà all' « immagine dell' albero quella *unità tutta spirituale*, tutta immateriale che « ne forma un tutto, che permette alla parola di trasportar questo tutto per « formarne poi de' pensieri, de' rapporti, delle astrazioni e de' principî, e « tutto ciò che lo spirito sa produrre per la sensazione ».

(1) *Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem.* Itin. ment. etc. III.

(2) *Si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, — esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sint similitudines rerum intellectarum.* S. I, II, LI, 1 *ad* 2.

(3) *Qualibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturæ etsi habet quandam similitudinem inferioris creaturæ, prout*

si vede, che la perspicacia di s. Tommaso già preconobbe la conseguenza da noi rimproverata a' Critici de' nostri tempi, che col far uscire dallo spirito umano la forma della cognizione, « fanno dell'uomo un Dio ». E divinizzato con ciò l'impotente, sebben sempre temerario, spirito umano, sarà egli il novo Dio dell'universo, simile al re che le rane d'Esopo pur troppo impetraron da Giove.

1110. Sant'Agostino deduce l'impossibilità, che la cognizione formale emani dall' essenza del soggetto, dall' osservazione ch' egli fa (ecco un altro punto, onde convien partire), che la forma della cognizione è la *regola* colla quale si giudica, e non si giudicano solo l' altre cose, ma anche il *soggetto* stesso; sicchè il soggetto non può essere nè causa, nè giudice di quella regola, nè ella dal soggetto tiene alcuna dipendenza, ma il soggetto la riceve tale qual è, e a lei egli si dee sottomettere: e questa forma, o regola suprema di giudicare, si chiama propriamente *verità*. « Poichè questa *legge* di tutte « l'arti è al tutto *incommutabile*, all'incontro la mente umana, a « cui è conceduto di veder tal legge, può patire mutabilità « di errore; abbastanza chiaramente si mostra, che v' ha una « legge che sta sopra la mente nostra, la qual si appella VERITA' ». E appresso: « sentendo l'anima di non portare giudizio della « bellezza e del movimento de' corpi secondo se stessa, — « conviene ch' ella s' accorga che quella natura, secondo la « quale giudica, e della quale essa non può portare giudizio « alcuno, è molto di lei più eccellente ». E di novo: « sic- « come noi e tutte l'anime ragionevoli portiamo retto giudizio, « quando secondo la *verità* il facciamo; così di noi stessi, « quando a lei stiamo attaccati, porta giudizio la sola verità » (1).

E si avverta, che questa verità così alta di sopra a noi, secondo la quale noi giudichiamo le cose, e che giudica noi, senza che

---

comunicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius: quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ (e quindi l'essenza della creatura non può dare la cognizione delle cose). *Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium* (e quindi Iddio solo può intendere le cose tutte per la sua *essenza*). *S.* I, LXXXIV, II.

(1) *Hæc autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur. — Itaque cum se anima sentiat, nec corporum speciem motumque judicare secundum seipsum, simul oportet agnoscat.... præstare sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest. — Ut enim nos et omnes animæ rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohæremus, sola ipsa veritas judicat. De V. Relig.* cap. XXX, XXXI.

nulla v'abbia di superiore che possa di lei giudicare, è appunto quella forma stessa, nella quale, secondo s. Agostino, noi *conosciamo* tutte le cose, la quale noi abbiam trovato coll'analisi delle cognizioni umane essere l'*idea dell'essere* in universale: « se ambedue noi vediamo esser vero ciò che tu dici, e ambe- « due vediamo esser vero ciò che io dico, dove mai lo vediamo « noi? Nè io certo in te, nè tu in me, ma amendue nella stessa « immutabile *verità* che sta sopra le nostre menti » (1).

1111. Per le quali ragioni di nulla ebbero questi savi tanta sollecitudine, quanto di mostrare all'uomo che la sua natura non poteva essere la cagione della verità, e di tenere da lui lontano l'errore il più profondo ed assurdo, nel quale venne a rovesciarsi finalmente la moderna filosofia: errore che spoglia la verità delle sue attribuzioni, e che dà allo spirito umano tutte le attribuzioni di lei, che rende mutabile l'immutabile, e immutabile ciò che è mutabile: mostruosa idolatria dell'uomo, che il genio delle tenebre ha pur saputo rinnovellare nella presente luce de' tempi cristiani.

Ma da questo errore stanno sicuri tutti quelli che ascoltano con attenzione ed affetto la voce della grande tradizione della Chiesa, che incessantemente e unanimemente dice all' uomo: « non voler credere d'esser la luce tu stesso » (2).

CAPITOLO II.

DELL' IDEA DELL' ESSERE IN QUANTO È MEZZO A CONOSCERE TUTTE L'ALTRE COSE (3), O SIA DELLA VERITA'.

ARTICOLO I.

NESSO DELLE DOTTRINE ESPOSTE CON QUELLE CHE SEGUONO.

1112. Fin qui ho considerato l'idea dell'essere in se stessa e ho mostrato che è un' intuizione immune da ogni dubbio scettico.

---

(1) Conf. XII, xxv.

(2) *Noli putare te ipsam esse lucem* (S. Aug. *in Ps.*).—*Dic quia tu tibi lumen non es*. (S. Aug. Serm. VIII *de verbis Domini*).

(3) Noi vediamo l'essere naturalmente. Ma affinchè conosciamo che questo essere è quel lume che ci fa conoscere tutte le cose, che è la *verità*; noi dobbiamo ritornare colla nostra attenzione sull'essere medesimo, e per lunga riflessione venirne osservando quella sua singolarissima proprietà, e relazione ch'egli ha colle cose tutte, cioè di renderle a noi note e manifeste. Solamente quando noi siamo pervenuti a conoscer questo, possiamo dire d'aver cono-

Trovato questo punto fermo del mondo intellettuale, convien mostrare come in esso s'appoggia e sta tutta la certezza delle cose.

Dobbiamo dunque prendere a considerar l'idea dell'essere nella sua applicazione alle cose.

Cominciamo a considerarlo in quest' attitudine ch' egli ha d'essere applicato: e poichè è quest' attitudine che gli procaccia il nome di *verità*, facciamo della *verità* l'argomento del presente Capitolo.

ARTICOLO II.

DIVERSI USI DELLA PAROLA *VERITÀ*.

§. 1.

Significato generalissimo della parola *verità*.

1113. Quando un vocabolo viene preso in diversi significati, non dall'improprietà del parlare d'uno o d'altro scrittore individuale, ma dalla comunanza stessa degli uomini, per la quale egli non sembra che ci possa essere improprietà di parlare; allora in tutti que' diversi significati della parola, dee averci qualche cosa di comune: e questa nozione comune che si rinviene ne' significati varî del vocabolo, è il significato più generale di lui, è l'essenza unica della cosa dal vocabolo significata.

Nell' esame de' diversi sensi che si sogliono attribuire dal parlar comune al vocabolo *verità*, parmi d'esser venuto a conoscere, che il più esteso significato di questo vocabolo, la nozione generale, l'essenza unica da lui propriamente significata, sia quella d'*esemplare*; e quindi ho definito la verità l'*esemplare delle cose* (1).

---

sciuto la *verità* in noi collucente. Noi concepiamo dunque l'essere con un atto *diretto* e naturale, ma non concepiamo l'essere sotto la sua relazione di *verità*, se non con un atto riflesso, e di molto a quel primo posteriore. Quindi acutamente osserva s. Tommaso, che « noi non possiamo apprendere il *vero*, « senz'apprendere il concetto dell'*ente*: perchè l'ente cade nel concetto del « vero », ma non e converso. E prosegue: « La cosa è simile, come se noi « paragoniamo l'intelligibile all'ente: poichè non si può intendere l'ente se « non perchè è intelligibile. E tuttavia si può intendere l'ente senza che si « rifletta alla sua intelligibilità. Similmente, l'*ente inteso* è il vero; ma non « segue però da questo, che intendendo l'ente, s'intenda il vero ». S. I, XVI, III, ad 3.

(1) Nel *Saggio sull'Idillio e sulla nuova Letteratura italiana* (*Opusc. Filos.* Vol. I, facc. 321 e segg.). In alcuni passi degli scrittori questo significato della parola *verità* si vede manifesto, a ragion d'esempio, in questo passo di Cicerone: *In omni re vincit imitationem veritas* (*De Orat.* III, 57): qui è contrapposta l'*imitazione* alla *verità*, la *copia* all'*originale*, all'esemplare.

§. 2.

Distinzione tra la *verità* e le *cose vere*.

1114. Il concetto d'*esemplare* racchiude una relazione con ciò che si ritrae dall'esemplare, in una parola, colla *copia*. La *copia*, quand' è perfettamente *simile* al suo esemplare, si chiama *vera*.

Si distingua dunque tra la *verità*, e le *cose vere*: la verità è l'esemplare; le cose in quanto sono conformi al loro esemplare sono vere, partecipano della verità.

§. 3.

Significati di questa espressione: *verità delle cose*.

1115. Si dice ancora: « la verità di questa cosa », per significare la *similitudine* di quella cosa col suo esemplare; poichè la *similitudine* che ha col suo esemplare è la sua *verità*, quella verità per la quale essa è *vera*, è la partecipazione di ciò che è nell'esemplare dal quale è stata cavata.

Quindi si vede, che a rendersi ben chiaro il concetto della verità, conviene aver prima nella mente netto e chiaro il concetto della *similitudine*. Induciamo qual mente superficiale avessero que' filosofi, i quali d'una parte supposero che la *similitudine* delle cose fosse ad intendersi agevolissima, e dall'altra, che difficilissimo fosse l'assegnare l'origine de'concetti universali e massime della verità delle cose (180-187). La *similitudine* è anzi quel concetto, onde solo noi intendiamo siccome le cose sieno vere e sieno false. Noi dobbiamo dunque di questo concetto un poco occuparci, profittando qui delle dottrine già prima da noi stabilite intorno alla natura della *similitudine* delle cose.

1116. Qualunque *oggetto*, anche esterno, sembra che si possa considerarlo siccome un *esemplare*, purchè lo si riguardi sotto il rispetto dell'attitudine ch' egli ha di servire a norma, o a tipo d'altri enti che si devon formare su di lui, simili a lui.

Per questo si suol dire che tutta la natura è *esemplare* all'artista, che di lei copia e ritrae le varie parti; gli avvenimenti della società umana e i costumi degli uomini sono *esemplare* al poeta tragico o comico; e un libro che si trasporta d'una lingua in un'altra può acconciamente dirsi l'esemplare rispetto alla traduzione, che dee perfettamente col testo originale accordarsi.

Quindi la *natura* è la *verità* delle opere degli artisti, che

l'hanno imitata e ricopiata; e di qui ancora si dice: « Questo ritratto è vero », « Questo quadro ha una gran verità »; nel medesimo modo come piena di verità si dice una scena tragica, o comica, se è simile a quel che suole di fatto avvenire: e con una proprietà somigliante di parlare, volendo s. Girolamo dire d'aver riscontrata la traduzione della divina Scrittura al testo ebraico, dice d'averla resa secondo l'ebraica *verità* (1).

§. 4.

La *verità* significa propriamente parlando un'*idea*.

1117. Ma qui conviene, che noi entriamo in un'osservazione, alla quale chiedo l'attenzione del mio lettore.

Ho altrove dimostrato, che le cose esteriori, le cose in quanto sussistono fuori della mente, non si raffrontano tra loro: ognuna sta da sè, la similitudine o dissimilitudine non è che un rapporto ch'esse hanno colla mente che le percepisce (2); questo rapporto consiste nel percepire che noi facciamo con una sola idea o *specie* più enti reali; sicchè la similitudine che è tra essi si può definire « l'attitudine d'essere pensati da una mente intelligente mediante una sola specie » (3) (s' intende sempre per quella parte in cui sono simili). Quindi le due tavole che accosta insieme il falegname, a vedere se sono d'una stessa grandezza e forma, non si paragonano insieme con quell'atto esterno; ma solamente coll' atto interno che si fa contemporaneo nella mente del falegname, atto che è aiutato, ma nulla più, da quell' esterno e sensibile congiungimento delle tavole.

(1) Nel Prologo galeato: *Quamquam mihi omnino conscius non sim, mutasse me quidpiam de hebraica veritate*: e nella lettera a Paolino: *Quamquam juxta hebraicam veritatem utrumque de eruditis possit intelligi*.

(2) Per bene intendere questo vero di tutta rilevanza, conviene che il lettore richiami a mente ciò che fu detto su di ciò nella nota al n° 107, e a' numeri 180-187.

(3) Si dimanderà: In che modo un' *idea* sola può servire a conoscere più cose? Rispondo: aggiungendovisi il *giudizio sulla sussistenza della cosa*; il qual giudizio si riferisce a ciascuna cosa in particolare, e perciò individualizza, se si può dir così, la specie, poichè è un atto col quale si pronunzia internamente una parola, che si può ridurre sempre a questa formola: « La cosa da me pensata colla tale idea sussiste », e « sussiste tante e tante volte » (questo è il numero degl'individui) (402 e segg.). Il *giudizio* poi è mosso dalle *sensazioni* (528 e segg.); quindi è che noi possiamo avere più *percezioni intellettive*, le quali abbiano una sola e medesima *idea*. L'elemento che distingue queste *percezioni* tra loro, sono i diversi atti di giudicare, che si fan tutti, come dicevo, con un'idea, e sono determinati dalle *sensazioni*.

E veramente quand' io raffronto un bel paese dipinto, alle scene della natura, e lo trovo d'una verità perfetta, faccio io questo confronto fuori di me? posso io mettere il dipinto nella natura? immedesimar l'una cosa coll'altra? e anzi nè pure accostarle insieme, come suole il falegname le due tavole? Nulla di ciò. Io non raffronto dunque la pittura che sto vedendo e ammirando, colla natura in quanto questa è in sè, fuori di me, da me non percepita; ma la raffronto coll'idea e imagini che ho della natura, o comecchessia colla natura in quanto è da me pensata. Tant' è vero, ch' io posso fare il detto confronto anche nel fitto buio della notte, quando nessuna scena di natura mi sta sensibilmente davanti, o in luogo dove altra natura non vedo, che orrida e tutta strana, e diversa dall'amenità della dipintura che mi diletta con prospetti di dolci colli e fioritissimi piani in ora estiva di sol cadente. Il paragone dunque è sempre opera del mio pensiero, il qual, semplicissimo siccome egli è, può ad una sola specie più percezioni raffrontare, e notare in che parte facciano una specie sola, e in che parte le specie si moltiplichino. E il medesimo ragionamento può tenersi di qualsivoglia esterna cosa che tolgasi ad uso d'esemplare; il qual sempre, affinchè possa esser tale nominato, dee stare nella mente, esser in somma un'idea.

Esemplare dunque non è mai altro che un'*idea* spesso accompagnata dalla sua imagine; non essendovi cosa atta a servire d'esemplare, se non è concepita nella mente (1).

1118. Con questa osservazione possiamo ora perfezionare

(1) Ho già osservato (648 e segg.) che una cosa qualunque contingente può pensarsi in uno stato più o meno imperfetto. Ora raffrontando le idee che io ho di una cosa in due stati diversi, l'uno di perfezione, l'altro d'imperfezione, trovo questa sola differenza, che coll'idea della cosa imperfetta penso ciò stesso che pensavo coll' idea della cosa perfetta, meno qualche suo pregio. In quello dunque che queste due idee hanno di positivo, non sono due, ma una sola. È dunque coll'*idea* della cosa considerata nel suo stato perfetto, che io posso pensare la cosa in tutti gli stati possibili di lei; chè in quell'idea perfetta, n' ho già tutto il positivo; e per pensarla imperfetta, non ho che a detrarre qualche parte di ciò che già penso. Quindi il nome d'*esemplare* conviene principalmente all'idea della cosa nel suo stato perfettissimo; sebbene, quando noi non siamo giunti a formarci questo tipo di perfezione, togliamo ad esemplare quell'idea delle cose che più perfetta aver possiamo e sappiamo: e il saperlasi formare assai perfetta, è solo virtù de' sommi artisti nelle belle arti: e anche, secondo i gradi di perfezione dell'esemplar formatoci, sul quale giudichiamo, il nostro gusto è più o meno perfetto, e i nostri giudizî in opera d'arte sono più o meno retti. Ora la *verità* è propriamente questo esemplare in quanto contiene tutta la perfezione delle cose; e quindi s'intende la definizione che della verità dava il celebre medico aristotelico di Bochara: « La verità d'una cosa è la proprietà del- « l'esser suo che è stabilito a quella cosa » (*Metaphys*. L. XI, c. II).

la definizione data della verità, e ridurla in questa semplicissima: «la verità è l'idea in quanto è esemplare delle cose» (1).

§. 5.

In che significato prendasi il nome di *verità* quando si dice che le verità sono molte.

1119. Tante dunque sono le *verità*, quante sono o possono essere le idee esemplari delle cose. E in questo senso solo si usa il vocabolo *verità* in plurale; siccome quando si dice: «le verità si sono diminuite» (2); ovvero si parla d'una verità peculiare, come dicendo: questa è una verità rilevante; o come dice il poeta,

« Di bella *verità*, m'avea scoverto,
« Provando e riprovando, il dolce aspetto » (3).

1120. Ora le idee esemplari delle cose per sè sono altrettante quante le *idee specifiche complete* (646-656), colle quali si conoscono positivamente e pienamente le cose; ma rispetto a noi si può dire che sono tante quante le idee più compite che di ciascuna cosa aver possiamo (4). E, perciò si suol dire, che ogni cosa ha la verità sua nella sua specie: e i maestri

---

(1) San Tommaso perciò osserva, che la verità è, propriamente parlando, nell'intelletto; e meno propriamente si dice esser nelle cose, cioè a quel modo che dicesi esser sana una medicina, sebbene la sanità non sia propriamente che nell'animale (Ved. *De Verit.* Q. I, art. IV). E la dottrina da me esposta, come è confermata dall'osservazione che vengo ora di recare di s. Tommaso, così era prima da s. Agostino manifestamente insegnata. Noi abbiamo veduto, che l'*essenza* della cosa è ciò che da noi si pensa nell'idea della cosa (648): ora s. Agostino insegna, che l'*essenza* della cosa è appunto la *verità* della cosa: *Veritas* (così egli) *non est proprium essentiæ: quia si sic, qua ratione dicitur; veritas est proprietas essentiæ, posset dici e converso, CUM OMNINO IDEM SINT. Solil.* L. II, c. v.

(2) *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Ps. XI.

(3) Par. III.

(4) L'*esemplare perfetto* delle cose per sè non è che l'*idea specifica compita* ed *assoluta*. Ma questo esemplare (archetipo) noi non lo possiamo avere. Dobbiamo dunque usare per *esemplare* o *regola*, secondo cui giudicare della verità delle cose e proposizioni, quell'idea o specifica o generica che la migliore abbiamo nella mente. Che se noi non abbiamo che semplicemente un'*idea generica negativa*, colla quale pensiamo solo un'*essenza nominale*, forz'è che con questa sola, non avendone altra migliore, giudichiamo delle cose a lei relative. Per altro tutte queste idee nostre imperfette sono però sempre *vere*, cioè sono una parte della idea perfettissima, verità o supremo esemplare e regola delle cose, come abbiamo detto (648 e segg.). Perciò noi abbiamo la facoltà di giudicare del vero e del falso, tanto più estesa quanto la norma che abbiamo a giudicare tiene più dell'esemplare perfettissimo.

insegnano, che « di più veri, più sono le verità; ma di una cosa sola, una sola è la verità » (1): e medesimamente hassi a dire, che tutte le cose individuali appartenenti ad una specie hanno una verità sola, perchè, come dicevamo, hanno un esemplare solo, un'idea sola che perfettamente le rappresenta, cioè le fa conoscere (501 e segg.).

§. 6.

In che significato prendasi il nome di *verità*, quando si usa in singolare ed in modo assoluto.

1121. Ora tutte queste sono *verità speciali*, o *generiche* (2), ciascuna delle quali si riferisce alla classe di cose, che ella stessa colla sua unità determina e forma (3).

Ma nel comune discorso oltracciò si usa il vocabolo *verità* in un senso assoluto, ed allora non mai altro che in singolare; nel quale significato gli scettici stessi dicono: « la verità non si può conoscere, o non è », o con altra sia il maniera la pronunciano. Ora qual significato al vocabolo usato in simil modo hanno aggiunto gli uomini?

L'idea specifica è un *esemplare* degli enti, ma ristretto ad una classe di enti ch'essa a noi rappresenta o sia fa conoscere.

Ora gl'individui d'una stessa specie hanno un dato modo e grado di essere, il quale li limita e specifica. Tutti però, di qualunque specie sieno, hanno qualche cosa in che sono uguali tra loro, e questo è l'essere stesso (prescindendo dai gradi e modi),

---

(1) S. Tomm. *De Verit.* Q. I, IV.

(2) Per sè, le *verità* delle cose finite sono sempre *speciali*; ma rispetto a noi, quando non abbiamo della cosa che un'*idea generica*, questa per noi tiene luogo di verità; è l'esemplare secondo cui giudichiamo, perchè non ne abbiamo altri migliori: ora in tal caso i nostri giudizî per esser sicuri devono cadere nella sfera delle note generiche, e non valgono per le note specifiche, delle quali ci manca l'esemplare, ossia la *regola* del giudicare.

(3) L'espressione, « verità di una cosa », riceve tre significati, e conviene ben distinguerli. Può voler dire l'*idea esemplare della cosa*, e questo è il senso proprio e più naturale di quella frase. Ma può voler dire ancora « la verità che in una cosa si contiene »; nel qual caso, « verità di una cosa » è perfettamente equivalente a « cosa vera », cioè esprime la convenienza o corrispondenza perfetta che ha la *cosa* col suo esemplare, colla sua idea, colla sua *verità* in una parola. Finalmente se quella cosa vera, è o si considera come esemplare, in tal caso l'espressione « la verità di questa cosa », risponde nè più nè manco a quest'altra: « questa verità ». Così in questo passo del Boccaccio: « Niun però alla verità del fatto pervenne » (Gior. VIII, f. 4), il fatto si prende per l'esemplare, la verità stessa, e viene a dire: Niuno pervenne a scoprire, a conoscere questa verità, cioè questo fatto.

perchè tutti sono. L'idea dell'*essere* dunque è quella, che tutti gli enti di qualsiasi specie rappresenta, colla quale tutti si conoscono: quella *idea* a cui si riducono tutte le specie, sicchè chiamar si potrebbe la *specie delle specie* (1).

Di più l'*idea dell'essere* si diversifica da tutte le specie e i generi anche per questo, che tutte le specie e i generi sono lei stessa, con alcune limitazioni.

Se dunque ogni specie e genere di cose ha il suo esemplare peculiare, o sia la sua verità nell'idea specifica o generica, e oltre a questo non di meno avvi un' idea più elevata, la quale è l'esemplare e perciò la verità di tutte le specie possibili, e questa è l'idea dell'*essere* puro, perciò l'idea dell'essere è la *verità* di tutte le cose.

L'idea dell'essere dunque acquista, come altrove dissi, il nome di *verità*, ove quest'idea si consideri nel rispetto di esser l'*esemplare* delle cose, in quanto esse sono da noi conoscibili.

La *verità* dunque unica, universale, assoluta, colla quale si conoscono tutte le cose, è l'idea dell'essere; chè l'idea dell'essere è l'esemplare universale, che esprime ciò, in che tutte le cose sono uguali.

1122. Considerò in questo senso assoluto s. Agostino la verità, allorchè la definì « ciò che dimostra l'essere »; il che è quanto dire, l'*idea dell'essere*, perchè è l'idea che ci fa conoscere e ci dimostra ciò che è. *Veritas est qua ostenditur id quod est* (2). Torna al medesimo la definizione di s. Ilario, che « è l'essere in quanto è dichiarativo o manifestativo », cioè l'essere considerato come quello che ci dichiara e manifesta le cose, il che è l'essere da noi intuìto, l'essere in quanto è nella nostra mente; in una parola, l'*idea* dell'essere, *Verum est declarativum, aut manifestativum esse* (3).

E quando s. Anselmo disse, che, « come il tempo sta a tutte « cose temporali, così sta la verità a tutte le cose vere » (4), egli favellò di questa verità unica ed assoluta, di quella « luce « incorporea, nella quale, come dice s. Agostino, la mente tutte « le cose che ella conosce risguarda » (5).

---

(1) Il pensiero dell'*essere* può trovarsi in due modi, o *imperfetto*, nel qual caso non si ha dell'essere che una semplice *nozione*, e questo è il modo onde l'abbiamo in noi congenito; ovvero *perfetto*, nel qual caso si conoscerebbero anche tutte le proprietà conseguenti alla nozione dell'essere, e così noi non l'abbiamo. Ma a questa distinzione darà maggior chiarezza la sezione VII.

(2) *De vera Rel.* c. XXXVI.

(3) Lib. V, *de Trinit.*

(4) Lib. *De Verit.* c. XIV.

(5) *De Trinit.* XII, c. XV.

ARTICOLO III.

CHE L'IDEA DELL'ESSERE SIA LA VERITÀ, SI PROVA CO' PASSI DELL'AUTORE DELL'*ITINERARIO*, E DI S. TOMMASO.

1123. È per la partecipazione della verità, che noi conosciamo. Basterà dunque di cercare qual sia quel mezzo per cui e in cui noi conosciamo le cose, e sarà trovato che sia la verità.

Ecco la dottrina dell'autore dell'*Itinerario* a questo proposito. « L'operazione dell' intellettiva virtù è nella percezione « che fa l'intelletto de' termini delle proposizioni, e delle illa- « zioni. Ora l'intelletto capisce il significato de' termini, quando « comprende che cosa sia ciascuna cosa mediante la sua defi- « nizione. Ma la definizione ha questo di proprio, di doversi « ella fare mediante nozioni più alte, e queste per più alte « ancora, fino a che si perviene alle supreme e generalissime, « ignorate le quali, non si possono intendere definitivamente le « inferiori. Il perchè se non si conosce che sia l'ENTE per sè, « non si può a pieno sapere la definizione di nessuna spe- « ciale sostanza » (1). Secondo questo grand' uomo dunque, ogni cognizione si risolve finalmente nella cognizione dell'*ente per sè:* ed è per la notizia di questo, che conosciamo tutto il resto: il mezzo dunque onde noi conosciamo le cose, è l'idea dell'essere: dunque l'idea dell'essere è la verità.

Udiamo l' altro chiarissimo lume del cielo italiano e della cattolica Chiesa, s. Tommaso:

« Come nelle cose dimostrabili conviene ridursi finalmente « in alcuni principî noti all'intelletto per sè, così pure far si « conviene nel cercare la quiddità delle cose; altramente an- « drebbesi all'infinito, e così perirebbe al tutto la scienza e la « cognizione delle cose. Ora ciò che l'intelletto concepisce PER « PRIMO come NOTISSIMO, e nel quale egli risolve TUTTE le sue « concezioni, è L'ENTE — (2). È dunque necessario che tutte

---

(1) *Operatio autem virtutis intellectivæ est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ENS per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiæ.* Itiner. mentis in Deum, Cap. III.

(2) Io stimo d'accumulare delle gravi autorità all'uopo nostro, perchè si veda come questo vero importante e capitale della filosofia fu conosciuto generalmente dagli uomini più acuti e perspicaci che furono. Per ciò stesso non mancherò di notare, che in Avicenna si trova la medesima osservazione; e il luogo di questo grand'uomo, che si accenna qui da s. Tommaso a conferma della sentenza, è nella Metafisica L. I, c. IX.

« l'altre cognizioni dell'intelletto si ricevano da un' addizione « che si fa all'ente. Ma all'ente non può aggiungersi nulla quasi « fosse natura a lui straniera, siccome si suole aggiungere la « differenza al genere, o l'accidente al soggetto: chè qualsiasi « natura essenzialmente è ente (1). Ma dicesi aggiungersi sopra « l'ente alcune cose, in quanto che queste esprimono UN MODO « dell'ente, che nel nome di ente non viene espresso. — Ora la « convenienza che ha l'ente all'intelletto si esprime con questo « nome (2) di VERO (3).

1124. Ed ecco com' egli seguita dimostrando che la verità è la causa della cognizione. « Ogni cognizione, egli dice, si com- « pie per un assimilamento (4) del conoscente (5) alla cosa « cognita, sicchè quest'assimilamento fu detto *causa* della cogni- « zione. — La prima comparazione dunque dell'ente all'intel-

---

(1) Ciò che non è essere, è nulla, e perciò non può per se formare oggetto di cognizione. Ogni cognizione dunque non ha mai altro per oggetto, che l'essere o l'ente.

(2) La voce *vero* esprime propriamente la *cosa vera*, e perciò la convenienza dell'ente sussistente individuale all' intelletto: all'incontro la parola *verità* è l'*ente ideale*, l'*idea dell'ente*.

(3) *Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod PRIMO intellectus concipit quasi NOTISSIMUM, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ENS. — Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto: quia QUÆLIBET NATURA ESSENTIALITER EST ENS: — sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius MODUM, qui nomine ipsius entis non exprimitur. — Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen VERUM.* De Verit. Q. I, art. I.

(4) In fatti l'*idea dell'essere* esprime, e rappresenta a noi, o sia fa conoscere ciò che è in ogni ente reale: c'è dunque una somiglianza tra l'essere in quanto *sussiste*, e l'essere in quant'è *ideale*; e la somiglianza sta in questo, che l'uno è l'*essere possibile*, l'altro è quell'essere stesso, ma in *atto*. Quindi trae l'origine la celebre distinzione fatta da tutta l'antichità tra la *potenza* e l'*atto*. Questo è certo misterioso e recondito; ma si dee per questo negare? è un fatto riconosciuto da tutti i tempi, da tutte le plebi, da tutte le scuole. Conviene dunque partir da esso come da un fatto primitivo; eziandiochè ci paia singolarissimo e oscuro, non è meno un fatto, e quindi un vero indubitabile. Un falso metodo di filosofia, un'ignoranza baldanzosa, una superba modestia può bensì disconoscerlo a suo proprio danno, ma non impedire ch'egli sia.

(5) *Del conoscente*, cioè dell'*idea* che è nel conoscente. Quest' idea essendo collo spirito umano congiunta intimamente e formalmente, si attribuisce allo spirito ciò che appartiene all'idea; indi quella sentenza d'Aristotele, che « l'anima è in certo modo tutte le cose » (L. III *de An.* text. XXXVII). L'incertezza di questa sentenza si appalesa con quella maniera che racchiude: *in certo modo*, la quale accusa una certa titubanza nel concetto. Riducendo dunque quella sentenza a parole proprie e chiare, così sonerebbe: « L'idea dell'essere innata nell'anima, ed essenziale all'anima intelligente, è, o anzi diviene tutte cose nel loro stato di possibilità ».

« letto è questa, che l'ente all'intelletto corrisponda: la quale « corrispondenza dicesi equazione della cosa e dell'intelletto (1): « e in questo si compie formalmente il concetto del *vero* (2). « Sicchè ciò che aggiunge il significato del vocabolo *vero*, sopra « il significato del vocabolo *ente*, è questa conformità, o equa- « zione della cosa e dell'intelletto; e a questa conformità segue, « come si diceva, la cognizion della cosa. Laonde l'entità della « cosa (l'essere in quanto è in sè) precede il concetto della « verità; ma la COGNIZIONE (3) È UN EFFETTO DELLA VERITA' » (4).

ARTICOLO IV.

NOVA DIMOSTRAZIONE, CHE L'IDEA DELL'ESSERE È LA VERITÀ.

§. 1.

Le varietà delle espressioni moltiplicano apparentemente le specie dello scetticismo.

1125. Quando un concetto si presenta vestito d'una nova espressione, egli si toglie facilmente per un novo concetto.

Quindi avvenne, che gli scettici sembrassero opporre alla verità un gran numero d'obbiezioni, e ch'essi medesimi si partissero in molte sette; mentre, sottilmente esaminando e ricercando il concetto dello scetticismo, vedesi essere un solo veramente, ed una la scettica filosofia, com'è una la verità che combatte, o anzi che crede e dice combattere.

Il perchè, a impugnar quest'errore, o anzi questo traviamento

---

(1) Cioè coll'idea della cosa, la quale è nell'intelletto.

(2) Il rapporto d'un sussistente coll'idea, in quanto quest'idea è in noi occasionata o determinata da quell'*ente*, è ciò che forma il vero, cioè fa che l'oggetto sia *vero*. Ma l'*idea* stessa, in quanto è specifica e perfetta, considerata in relazione cogli *enti* che ad essa si riferiscono, è la loro *verità*.

(3) Le cose in quanto sono *vere* metafisicamente, cioè in quanto hanno una corrispondenza all'*idea esemplare* (nel Creatore) onde provennero, porgono a noi la cognizione di sè. Ma noi non potremmo conoscer tuttavia le cose, sebben *vere*, ove non fossero *vere* rispetto a noi, cioè ove non fosse in noi un'*idea esemplare* che ce le facesse conoscere, una verità, la quale è l'*idea innata dell'essere*.

(4) *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis. — Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quæ quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur: et in hoc formaliter* ratio veri *perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed COGNITIO EST QUIDAM VERITATIS EFFECTUS (De Verit.* I, 1).

della mente, questo tristo gioco dell' immaginativa, conviene cavare il concetto dello scetticismo fuori de' suoi involucri, e mostrarlo spoglio delle sue vesti, riducendolo alla sua ultima espressione.

§. 2.

Forme apparenti dello scetticismo.

1126. Lo scetticismo è apparito sotto quattro forme principali, che sono le seguenti.

Prima forma: Alcuni scettici hanno detto che la verità non esiste.

Seconda forma: Alcuni si sono limitati a dire, che la verità non si può conoscere.

Terza forma: Alcuni, che non si conosce se non una verità relativa a noi, una verità soggettiva.

Quarta forma: Finalmente alcuni, senza nulla asserire, hanno detto d'esser dubbiosi su tutte le cose, e anche sopra questo, se alcuna verità esista.

§. 3.

Lo scetticismo non può avere che una sola forma, in qualche modo.

1127. La terza delle forme sopraccennate dello scetticismo non conserva che una *verità soggettiva*.

Ora la *verità soggettiva* non è verità, è un abuso della parola; e l'abuso d'una parola non può caratterizzare un sistema.

Quelli che accordano la cognizione d'una *verità soggettiva*, non hanno accordato la cognizione d'alcuna verità. Forz' è dunque che il terzo sistema si riduca e rientri in uno de' due primi, dal quale solamente in apparenza e per abuso di vocaboli partire s'è voluto: cioè fa d'uopo che o stia contento di negare all'uomo la *cognizione* della verità, e in tal caso cade nel secondo, ovvero s'innoltri a negare altresì l'*esistenza* della verità, e in tal caso s'identifica col primo (1).

---

(1) La verità soggettiva de' moderni critici è il rinnovamento del sistema che nell'antichità avea messo innanzi Protagora. Ecco come Sesto Empirico espone la dottrina di quel sofista: « L'uomo è la misura di tutte cose. Prota- « gora fa dell'uomo (del soggetto) il criterio secondo il quale si faccia stima « della realità degli enti in quanto esistono, e del nulla in quanto non esiste: « Protagora non ammette dunque che ciò che si mostra agli occhi di cia- « scuno. Tale è al parer suo il principio generale delle cognizioni » (Pyrrhon.

1128. Ma il primo ed il secondo sistema pure non differiscono tra di loro nella cosa, ma nell'espressione.

Poichè se io dico di non conoscere menomamente la verità, io non posso nè pure affermare che esista, non conoscendo nulla di lei: quindi il secondo sistema si riduce a lasciare in dubbio l'esistenza della verità, e ad affermar solo ch'ella non si conosce.

Ora il primo sistema viene anch'egli al medesimo. Poichè

Hypotip. c. xxxii). Or si può egli credere che Protagora ammettesse una verità soggettiva, o *relativa*, come la chiama Sesto (*Advers. Logic.* vii), di buona fede? cioè, si può egli credere che veramente ignorasse, che verità relativa non è altramente verità? ovvero non hassi ragione di sospettare, ch'egli adoperasse il nome di *verità relativa* per non urtare di fronte il senso comune, facendo credere al mondo ch'egli salvasse la *verità* nel tempo stesso ch'egli intendeva pur di negarla e di distruggerla? Questa mancanza di franchezza è il carattere de' sofisti di tutti i tempi: questa subdolosità, questi equivoci di parole, questo voler pure insinuare dottrine che temono la luce, dando a credere di pensar essi tutt'altro, è il solito mal gioco di questo scolo di perturbatori, anzi di uccisori delle intelligenze. Rispetto a Protagora, non è temerario il crederlo: la sua mala fede è attestata dall'antichità tutta; a noi basterà di recare qui il testimonio di Socrate, che nel *Teeteto* di Platone nel seguente modo la manifesta. Dopo aver egli esposta la dottrina della *verità relativa* di Protagora, conforme appunto a quella che sta nel passo di Sesto sopra riferito, soggiunge, che in una tal forma egli presentava quella sua filosofia al popolo, ma che co' suoi discepoli si apriva più francamente, e negava a dirittura l'esistenza della verità.

« *Socrate.* Per le Grazie! non è egli Protagora savio al sommo? Questo « vero che a noi, gente semplice della plebe, indicò in modi oscuri, egli « l'ha poi rivelato manifestamente a' discepoli suoi.

« *Teeteto*, Come, o Socrate? e che di' tu?

« *Socrate.* Mi ti vo' spiegare; chè non è questo punto a sprezzarsi. Egli ha « voluto dire, che non v'ha in sè niente di vero, niente di reale. Ciò che « tu di' grande, potrebb'esser piccolo; ciò che tu di' sozzo, potrebbe parer leg- « giadro; e così del resto; poichè non v'ha nulla che sia uno, che sia « qualche cosa, che abbia una qualità determinata. Ciò che noi diciamo « esistere, per un falso modo di favellare, non è che una cotal mistura « che s'avvicenda, un mutar continuo, nulla esiste, tutto si fa, e cangia senza « posa ».

In questo passo si vede, 1° che il vero e schietto pensiero di Protagora era quello di tor via ogni verità; 2° ch'egli non osando però di manifestare questo suo intendimento al pubblico, non se n'apriva chiaro se non co' discepoli suoi; 3° che al pubblico dava ad intendere ch'egli conservava la verità, solamente dichiarandola per l'uomo relativa, o sia soggettiva: nelle quali parole tutti non intendeano contenersi la proscrizione assoluta della verità; 4° finalmente, che Protagora era venuto in questo errore dall'aver solamente osservato la cognizione sensibile, nella quale ci ha molto di soggettivo, cioè dipendente dalla natura e stato del soggetto, come noi medesimi abbiamo mostrato (887 e segg.). Egli non s'era sollevato pertanto alla cognizione formale, non l'avea osservata, non n'avea penetrata la natura oggettiva ed assoluta: ma senza conoscerla, la ravvolse nella proscrizione del sapere circa i sensibili. In tal modo il sofisma di Protagora si riduce a quello « di aver conchiuso del tutto del sapere umano ciò che non vale se non per la parte », formola a cui noi abbiamo ridotto l'error degli scettici (1066 e segg.).

colui che afferma non esistere la verità, afferma altresì di non conoscerla: ma se non la conosce menomamente, non può nè pure negarla: il suo sistema dunque dee pure ridursi ad affermare che la verità non si conosce, e a lasciare in dubbio s'ella esista.

1129. Questo sistema però, composto d'una affermazione e di un dubbio, era facile a confutarsi; chè ci ha una contraddizion ne' suoi termini. Quindi nell'antichità troviamo di questo assurdo sistema tal confutazione, a cui non fu mai possibile di replicar cosa alcuna, e che vince all'istante che si proferisce. Eccola detta da Lucrezio con de' versi eleganti:

Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit,
An sciri possit, quum se nil scire fatetur:
Hunc igitur contra mittam contendere causam,
Qui capite ipse suo instituit vestigia retro.
Et tamen hoc quoque uti concedam scire; at id ipsum
Quaeram, quum in rebus veri nil viderit ante,
Unde sciat, quid sit scire, et nescire vicissim (1).

Quest' antica confutazione degli scettici è irrepugnabile: e dovrebbe far meraviglia il vedere che lo scetticismo si riproduce di continuo, quando non si sapesse ch'egli non è una filosofia, ma una malattia, e a dirne la specie, una frenesia, a cui soggiace l'umanità.

1130. In vero, la formola a cui abbiamo ridotto lo scetticismo, « Non si può conoscere la verità », è tale, che non si può emendare in alcun modo, si dee cassare del tutto: con

(1) L. IV. — Quest'ultima ragione che mette Lucrezio è sottile ed osservabile molto. Egli viene a dire: Se voi negate la verità, negate ancora la cognizione. Non solo è per voi un contraddirvi manifesto l'affermare di non conoscere la verità, quando l'affermare è il presentare una proposizione per vera, ma voi vi contraddite altresì col solo nominare *verità* e *falsità*, *sapere* e *non sapere*: poichè se voi conoscete il valore di questi vocaboli, voi già sapete che sia verità, che sia falsità, che sia sapere, che sia non sapere. Or potreste voi conoscere tutto ciò, quando, secondo voi, nè la verità, nè la falsità, nè il sapere, nè il non sapere non si può conoscere? In fatti la verità non è già qualche cosa fuori dell'intelletto; è nell'intelletto. Se dunque nell'intelletto avete qualche cognizione, voi avete qualche verità. Toglier dunque la *verità*, è togliere la *cognizione*: e togliere la cognizione è togliere la loquela: voi vi rimarreste dunque stupidi, e muti pesci interamente: in tal caso non potreste contendere più nè per la verità, nè contro di lei: cessereste dall'essere una setta di filosofi, cessereste dall'esser uomini, fatti bruti o tronchi: ecco l'unico effetto dello scetticismo coerente con se stesso. È interdetta allo scettico ogni quistione, ogni parola: il suo sistema non può operare che su di lui solo: il degradarsi, l'annullarsi, è un sinonimo del dichiararsi scettico.

qualunque espressione o modificazione si componga, rimane essenzialmente assurda e pugnante: proviamoci un tratto.

Riducasi a questa celebre espressione: « Nessuna verità si può conoscere, fuori di questa, che la verità non si può conoscere ».

La verità che voi eccettuate è la seguente: « La verità non si può conoscere ». Ma se si può conoscere una verità, dunque è falso che assolutamente la verità non si possa conoscere: la verità dunque che voi eccettuate è una proposizione falsa. Affinchè la proposizione che voi eccettuate fosse vera, dovrebbe contenere anche l'eccezione colla quale sola voi l'affermate vera. Ma se nella proposizione che voi eccettuate, deve entrare l'eccezione stessa, in tal caso noi avremo una formola che non si può compire giammai, prolungandosi all'infinito, e sarà la seguente: « Nessuna verità si può conoscere, eccetto questa: Nessuna verità si può conoscere, eccetto questa: Nessuna verità si può conoscere, eccetto, ecc. »; e così all'infinito. Il qual ritornello nessuno potrebbe alla fine condurlo, e perciò la formola dello scetticismo è intrinsecamente impossibile: chè essendo impossibile all' uomo di pronunziarla, è impossibile altresì di pensarla. Lo scettico dunque è condannato, in forza del suo sistema, a pronunziare in tutta la vita sua una formola, la quale non ha alcun senso fino che non è pronunziata tutta, e tutta intera non si può pronunziare giammai, come quella che non ha fine. Lo scettico dunque non giungendo mai ad aver formulato il suo pensiero, ed essendo sempre in sul formarlosi, è in uno stato, nel quale a lui è reso impossibile il pensare; chè non si dice pensare, se non allora che si compie un pensiero.

1131. Ora si fu dopo che questa osservazione era già stata fatta, e con essa era venuto meno l'antico scetticismo, che uscì Pirrone, e tentò uno scetticismo più raffinato, cioè lo scetticismo del *dubbio* (1).

(1) Il nome *scettico* (da σκέπτω) esprime, secondo l'etimologia, uno che *osserva*, che *cerca*, senza conchiudere definitivamente. E considerando che ciò di cui disputano i filosofi appartiene alla *cognizione molto riflessa*, che la *riflessione* è soggetta a turbarsi per infinite cagioni, e che ciò massimamente dovea avvenire ne' tempi pagani, non fa alcuna maraviglia, che in quel tempo nascesse lo scetticismo. Si può dire ch'egli era l' esagerazione d' un buon principio, quale è quello di una certa diffidenza, d'un giusto dubbio di se stesso, d'una prudente sospension di giudizio; ciò che in Socrate si presenta come la forma della stessa saviezza. La *ragione pratica* poi di Pirrone, che delibera l'uomo ad agire secondo la necessità e i vantaggi probabili della vita, è pure il disguisamento di un principio retto, quale è quello che « noi dobbiamo spesso deliberarci ad operare sopra mere probabilità »; il qual fatto prova la nostra libera attività, e dimostra l'influenza che ha la volontà nell'assentire praticamente ad una proposizione: chè il seguirla come regola, è un pratico assentire.

Disse dunque ch'egli nulla affermava e nulla negava, dubitava di tutto: così egli credette d'evitare la contraddizione rimproverata agli scettici che furono prima di lui.

E questa del *dubbio*, è l'unica forma in apparenza consistente, che possa avere lo scetticismo: convien dunque che anche di questa noi ragioniamo.

§. 4.

Che cosa esiga lo scetticismo del dubbio per esser coerente.

1132. Il nostro scettico raffinato vuole ad ogni patto evitare la contraddizione, che si rinfaccia agli scettici più grossi, i quali affermano risolutamente in quel punto medesimo che negano la possibilità di qualunque affermazione. E bene! intende egli dunque, che dee evitarsi il contraddirsi, limandosi egli il cervello appunto per questo, per riuscire ad ammannire lo scetticismo a modo, ch'esso apparisca un sistema, che non contraddica a se stesso intrinsecamente. Almeno il principio di contraddizione lo riconosce dunque: sottintende dunque un vero certo nel sistema del dubbio, e fu questo vero certo che condusse l'autore e il trasse a formar quel sistema. L'autore dunque del sistema del dubbio ha cominciato a contraddirsi allora appunto che ha cominciato a formare il suo sistema, poichè egli si mosse a ciò per questo, ch'egli il volea privo di contraddizione.

1133. Ma via, questi attorcimenti e nodi, co' quali lo scettico raggruppa e stringe se stesso a morte, sieno per ora de' laccioli di seta, che cel tengano in vita e presente.

Dimandiamogli: Dubitate? non volete affermare che non si conosca la verità, poichè affermando vedete di contraddirvi? Badate che terribile dubbio sia il vostro! se questo vostro dubbio non dee contenere nessuna affermazione, ve ne potreste pentire voi medesimo.

E veramente, quando voi dite, « Dubito »; con questa parola voi avete già pronunziata un'affermazione, cioè avete *affermato di dubitare*. Convien dunque, perchè dal vostro « Dubito » si escluda ogni affermazione, che voi dubitiate anche di dubitare. Direte dunque: « Dubito di dubitare ». Ma vano è anche questo mezzo; la nova formola da voi trovata è pur essa affermativa, cioè con essa affermate dubitare di dubitare. Convien dunque a voi retrocedere ancora un passo, e fare che il dubbio vostro cada sullo stesso dubbio del dubbio, sicchè voi siate in dubbio

se dubitavate del dubitar vostro. La formola ora si allunga un anello, riducendosi a questa: « Dubito se io dubiti di dubitare ». Ma è ella migliorata? ella afferma ancora; se non che, in vece d'affermare col primo o col secondo verbo, il fa col terzo. Vedete voi già, ch'egli vuol essere un po' difficile a trovare il modo d'escludere ogni affermazione dal dubbio vostro? chè se al modo che fu fatto fin qui, si aggiunge un altro anello alla formola, diverrà: « Dubito se io dubiti di dubitare che io dubiti »: un po' più scettica, a dir vero, ma in fine affermativa egualmente: la difficoltà non è espulsa, ma d'un solo gradino allontanata. In somma questa difficoltà riman sempre, infino a tanto che noi non poniamo questo scetticismo in una serie infinita di anelli dubbiosi; perchè l'ultimo termine, se pur viene, tradisce sempre affermando. Che è dunque a dire? Che la formola dello scetticismo non può essere che una serie che non ha fine; chè se ella trova il fine, non è più scettica: riesce dunque una serie di dubitazioni così: « Dubito di dubitare di dubitare di dubitare di dubitare » ecc., all'infinito.

Oh! questa sì che non afferma nulla! perchè non potendosi mai arrivare a pronunziarla tutta intera, non trovandosi mai in essa l'ultimo termine (chè, se si trovasse, avrebbe un fine, contro l'ipotesi), non si può mai compire l'affermazione che col principio della formola s'incomincia, e quindi si ha sempre un'affermazione sospesa, che è quanto dire un pensiero sospeso, perchè pensare è affermare.

Dalla natura della formola trovata ognuno vede, che lo scettico col solo tema della sua dottrina può empire agevolmente tutti i libri della terra, e quando più non ce n' ha, dee mettere ancora un *eccetera*, poichè non è mai esaurita, nè può esaurirsi la sua singolare fecondità. E i giovani alunni, i quali nella scola dello scettico entrano, potranno esser certi, che non arriveranno mai nè pure nel corso di tutta la loro vita a sentir recitare compitamente il puro titolo della sublime filosofia che d'apprendere hanno vaghezza (1).

(1) La verità soggettiva di Protagora e del Kant ammette lo stesso ragionamento: poichè nel sistema della verità soggettiva il dubbio è essenziale. Voi dite che l'uomo non può saper niente delle cose come sono in sè, non conosce che delle soggettive apparenze. E bene; ma questa vostra dottrina è ella soggettiva, o vera in se stessa? Soggettiva, se voi volete essere coerente con voi medesimo. La dottrina dunque della verità soggettiva, io non so più se sia reale, ma mi par tale soggettivamente. Dirò dunque che è soggettiva la dottrina della soggettiva verità? Non basterebbe, ma dovrei dire che io non pronunzio esser soggettiva la dottrina della soggettiva verità, se non con un giudizio ch'egli stesso è soggettivo. Or poi, ond'io ancora so

Quanto a me, pare, che se un qualche divo discendesse a visitar la terra, e come di tutte l'altre azioni umane, così gli prendesse vaghezza di giudicare altresì delle varie scole di filosofia, e a tal fine un gran consesso adunato avesse, dove tutti comparissero i diversi filosofi, potrebbe incontrare per avventura agli scettici uno stranissimo avvenimento. Poichè essendo ben verosimile, che la prima domanda che farebbe quel divo (per giudicarli convenevolmente sulle loro parole), sarebbe quella: «Che cosa professate voi?» e avendo egli autorità e potenza d'esigere, come è ragionevole, che gli fosse da tutti l'un dopo l'altro schiettamente e pienamente risposto; penso, che sentiti i placiti di tutte l'altre scole, e rettamente giudicati, cioè o assoluti, o secondo il lor merito condannati, ultimamente a sentire e giudicar gli scettici si rivolgesse: e detto loro l'autorevole: «Che professate?» ciascuno di quelli cominciasse a proferire la vera ed unica forma del loro sistema, non potuta ivi infinger da essi o nascondere, incominciando: «Dubito di dubitare...»; nè potendo mai finirla, nè essendo loro permesso, per forza superiore, d'abbreviarla con uno *eccetera*, volendo il divo pur sapere dalla lor bocca la dottrina loro intera e spiccata, quelli avesser dovuto continuare a recitarla correndo giù rompicollo per quella serie infinita di dubitari, intantochè il divo, ciò udendo, levatosi da sedere, e siccome pazzi schernitili, ivi lasciasseli a perorare con tutta la gente, venuta allo strano consesso per curiosità, e sganasciantesi dalle risa; in fino che

---

che questo giudizio è soggettivo? Il so io con una verità assoluta? No in vero, ma con una soggettiva, se altra verità non esiste per me. Vedete voi dove riesciamo con questo sistema? Egli è pur facile accorgersi, che con esso noi siamo sempre a capo; che l'entrare in questa filosofia, è l'entrare come direbbesi nell'un via uno, è un ritornello perpetuo che mai non cessa. Applichiamo questo discorso generale a qualche proposizione particolare del criticismo. La filosofia critica ammette delle forme soggettive, che rendono tutto il sapere umano soggettivo. Ma con quale argomento prova essa l'esistenza di tali forme? Non può con altro, che col *principio di causa*: vede che la cognizione umana si dispone sempre entro poche classi supreme; dunque conchiude, a produr quell'effetto vi devono avere nel nostro spirito altrettante cause che determinino in questo modo la nostra cognizione: queste cause io le chiamo *forme*. Egregiamente. Ma che valore ha egli di grazia il principio di causa nella filosofia critica? Non altro che soggettivo: egli stesso è una forma dell'intelletto. Il Kant dunque conchiuse, che v' hanno delle *forme* nello spirito, che rendono la cognizion soggettiva, fabbricando tutto questo ragionamento sopra una appunto di esse forme soggettive, e quindi presupponendole. Egli entra dunque in un circolo interminabile. Egli deduce i fonti della soggettività delle cognizioni, cioè le forme, da uno de' fonti della soggettività medesima, cioè da una forma: prova le forme colle forme presupposte. Qualche cosa di simile a questo fu obbiettato al Kant in Germania dall'elegante autore dell'*Enesidemo*.

ciascuno se ne andasse a casa, ancor ridendo, pe' fatti suoi: e gli scettici pure se n'andassero dopo tutti gli altri, ma in loro pena seguitando a pronunziare quel tema di loro filosofia, senza potersi ristare da ciò più mai, condannati a dovere continuare in perpetuo, in quel loro novo modo di filosofare: e così fosser campati per buona ventura dal maggior castigo, che altramente avrebbero da quel divo immancabilmente ricevuto.

§. 5.

Lo scetticismo è l'impossibilità del pensare.

1134. Condotto dunque lo scetticismo all'ultima sua espressione, alla quale egli dee necessariamente venire se non vuol prima darsi vinto coll'affermare la verità, esso rende impossibile il pensare (1).

Poichè lo scettico non ammette altri pensieri che uno, e questo non si può ridurre al suo atto.

§. 6.

L'idea dell'essere e la verità secondo la quale noi giudichiamo delle cose, sono il medesimo.

1135. Poste le cose dimostrate fin qui, ecco ond'io deduco e stringo questa dimostrazione.

Fu prima da noi trattato dell'*idea dell'essere* (1065 e segg.), poscia della *verità* separatamente (1112 e segg.); e il ragionamento partito dall'uno e dall'altro di questi due capi, riuscì nello stesso punto precisamente, sebbene per vie apparentemente tutte diverse.

Ragionando dell'*idea dell'essere* ci risultò ch'essa costituisce la *possibilità* del pensare (1090 e segg.); e che quegli scettici che hanno negato l'*essere*, hanno reso il pensare impossibile, e si sono contraddetti seco medesimi pur col primo pensiero che di far presumevano.

Ragionando della *verità*, ci risultò che gli scettici che la negano non si riducono finalmente ad altro che a questo medesimo risultato, cioè a rendere impossibile il pensare (1134).

---

(1) Quindi la sentenza di s. Tommaso, che è impossibile all'uomo pensare che la verità non sia: *Nullus potest cogitare veritatem non esse* (*De Verit.* Q. X, art. XII). Ell'è una contraddizione il pensare, e il negare insieme la verità. Un vero scettico dunque non può esistere: e quelli che si spacciano per tali non sanno quello che si dicono, o mentiscono, come più sotto manifestamente si vedrà.

Negare dunque la *verità*, è rendere impossibile il pensare: rendere impossibile il pensare, è negare l'*idea dell'essere*: dunque l'idea dell'essere è la verità. E questo è quello che nel presente articolo io mi era proposto di dimostrare.

CAPITOLO III.

DELL'APPLICAZIONE POSSIBILE (1) DELL'IDEA DELL'ESSERE.

ARTICOLO I.

L'APPLICAZIONE DELL'IDEA DELL'ESSERE GENERA I QUATTRO PRIMI PRINCIPÎ DEL RAGIONAMENTO.

1136. L'idea dell'essere col primo applicarsi alle cose si cangia in principio della cognizion delle cose (558 e segg.).

Il diverso aspetto sotto il quale si considera quest'applicazione e la diversità dell'applicazione stessa fa sì, che l'idea dell'essere unica com'è, prenda l'espressione di più principî, e così in certo modo sembri moltiplicarsi (570 e segg.).

I quattro primi principî furono dedotti dall'idea dell'essere nella Sezione precedente, e sono 1° principio di cognizione, 2° principio di contraddizione, 3° principio di sostanza, 4° e principio di causa.

Fu dimostrato che tutti questi principî non sono altro che l'idea dell'essere applicata.

Quindi la giustificazione data per l'idea dell'essere vale anche per questi principî, e la certezza di quella è la certezza di questi (2).

---

(1) Badisi, che in questo capitolo non trattasi ancora dell'applicazione dell'idea dell'essere alle cose esteriori, ma solo di spiegare la *possibilità* di questa applicazione; trattasi dell'*applicazione possibile*, e non dell'attuale.

(2) San Tommaso in qualche luogo notò, che tra i *primi principî* e l'*essere* passava una strettissima unione. Talora dice, che l'intelletto non può sbagliare circa i primi principî, come non può sbagliare circa l'essere delle cose: *Intellectus semper est rectus*, tali sono le sue parole, *secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur EX EADEM CAUSA, qua non decipitur circa quod quid est* (cioè la *quiddità*, l'essere delle cose). *S.* I, XVII, III, ad 2.

ARTICOLO II.

PRINCIPIO GENERALE DELL'APPLICAZIONE DELL'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA NEL SUO VALORE OGGETTIVO RISPETTO ALLE COSE FUOR DELLA MENTE.

1137. Ciò che fu detto fin qui, racchiude già il principio che accenna il titolo di quest'articolo: e ciò che son per dire non è cosa nova, ma un'espressione più chiara ed esplicita di quanto ho detto. In vero, quand'ho mostrato che l'idea dell'essere è *oggettiva*, allora ho ancora provata la sua forza di conchiudere con certezza rispetto alle cose fuor della mente, che in quell'idea da noi si conoscono: efficacia che negò il Kant, e seguaci suoi, alla umana intelligenza.

Certo, questo filosofo non osservò il principio, onde l'applicazione dell'idea dell'essere si fa valida anche alle cose non apparenti a' sensi, ma in se stesse puramente considerate.

Questo principio è il seguente: « Ciò che conchiude il mio interno ragionamento sulle cose esteriori, con una necessaria illazione, dee esser vero rispetto alle cose stesse, perchè se non fosse vero, non potrebbe esistere il mio interno ragionamento, il qual pure esiste ».

1138. Cioè a dire: il mio interno ragionamento esiste, ed ha un'intrinsecà necessità: il che lo stesso Kant ci concede; ma quest'intrinseca necessità, egli soggiunge, è tutta ideale, non può dunque applicarsi alle cose *per se spectatas*. Ora, io rispondo, supponendo che non avesse forza alcuna relativamente alle cose per sè considerate, esso non potrebbe esser vero e necessario nè pure nel semplice ordine delle idee.

Noi dunque siamo certi delle cose esterne, perchè questa certezza delle cose esterne è una *condizione necessaria* e già inchiusa nella certezza che noi abbiamo delle relazioni ideali. L'ordine interno ideale è necessario per sua natura, è impossibile il dubitarne, e si concede: l'ordine esterno e reale è condizione senza la quale quell'ordine ideale non potrebbe esser tale: dunque mediante la certezza necessaria che abbiamo nell'ordine ideale, noi siamo pur certi di ciò che conosciamo nell'ordine delle cose reali.

Ciò che fece parere il contrario, si fu l'essersi divisa la certezza che è una, in due: si distinse una *certezza interna*, ed una *esterna*; e non si osservò, che la certezza interna non è, se non perchè ciò che internamente si pronuncia s'avvera all'esterno, onde la *certezza* è una, e consiste nella corrispondenza tra ciò che si pensa, e ciò che è.

1139. Questo nasce dall'essere la cognizione essenzialmente oggettiva come prima dicevamo. Che vuol dire, ancora dimanderò io, *oggettiva*? Vuol dire che termina in un oggetto, che non finisce in se stessa, non in un atto del conoscente, ma in un'entità diversa, sia poi quell'entità ideale, o reale. È dunque essenziale alla cognizione, essendo oggettiva, la verità di quest'oggetto, non v'hanno due certezze dunque, l'una della cognizione, l'altra del suo oggetto: ma l'oggetto e la cognizione sintesizzano, e quand'io aggiungendo il giudizio, affermo, che la mia cognizione ha quell'oggetto che ell' ha, allora la certezza è l'attributo del mio giudizio. Il dire dunque, La cognizione mia è necessaria, è un dire che l'oggetto da me per essa conosciuto dee essere così *necessariamente* com'ella me lo presenta, e non può essere altramente. L'intrinseca ed essenziale *necessità* che io esperimento nella mia cognizione, è dunque la certa prova della verità degli oggetti della medesima.

1140. Il principio di cognizione (1) e quello di contraddizione (2) suppongono l'*essere possibile*, e quest'essere il suppongono siccome un'essenza diversa da quella del soggetto, siccome un opposto al soggetto. L'intrinseca necessità dunque che si sente ne' detti principi, vale a conchiudere intorno all'essere per sè considerato e diviso da ogni affezione nostra. Cioè a dire, ciò che la nostra cognizione *necessaria* dice, si è questo, che «l'atto onde noi subiettivamente esistiamo, è diverso al tutto dall'atto onde esiste l'essere come pensato»: questa cognizione dunque non può essere necessaria se non nel caso, che sia necessaria altresì questa distinzione essenziale tra l'*essere* e *noi*.

1141. Si dica il medesimo de' due altri principi, di sostanza e di causa.

Dall'accidente percepito, io conchiudo all'esistenza d'una sostanza; da un avvenimento conchiudo alla reale esistenza d'una causa. Che questa sostanza sussista realmente, che sussista realmente questa causa, è contenuto nella necessità della mia prima cognizione. Sia pure che io non abbia percepita co' sensi la sostanza nè la causa immediatamente: a me basta di aver percepito l'accidente, e l'evento o l'operazione. Se io sono certo di ciò che ho percepito, sono certo altresì di ciò che non ho percepito

---

(1) Fu da noi formulato così: «L'oggetto del pensare è l'essere» (559 e segg.).
(2) «L'essere e il non essere non è oggetto del pensiero» (Ivi).

co' sensi (della sostanza e della causa): chè questo che non ho percepito, è condizione necessaria della mia cognizione. La verità dunque delle cose esterne, essendo condizione necessaria della cognizione interna, è tanto assicurata, quanto questa stessa interna cognizione; nè si può ammetter questa negando quella. In fatti se non fosse vera e reale la sostanza e la càusa esterna, sarebbe falsa la proposizione interna, « Dato l'accidente o l'effetto, dee sussistere la sostanza o la causa ». Ma questa proposizione è vera e necessaria altrettanto quanto i principî di contraddizione e di cognizione, e questi quanto l'idea dell'essere fonte della necessaria certezza. Se dunque si accorda che questi principî sono necessariamente veri, si dee accordare altresì ch'essi sono validi ad essere realmente applicati alle cose diverse dalla mente per se medesime riguardate: chè questa seconda concezione non è altra cosa dalla prima, o certo da quella prima è indivisibile.

1142. Si dirà che tutto questo discorso suppone veridica la *percezione* de' reali sensibili. Così è. Ma questa non può essere impugnata da quelli, che accordano il valore interno della cognizione; perchè la percezione è interna; ed è nella nostra passione interna, che troviamo la duplicità 1° di noi stessi modificati, 2° di qualche cosa, che non siamo noi. Questo secondo elemento straniero a noi si rivela dunque in un fatto interno a noi stessi, cioè nel fatto della *passione*, fatto singolare, che rivela in noi un diverso da noi.

CAPITOLO IV.

DELLA PERSUASIONE CIRCA L'IDEA DELL'ESSERE O LA VERITA', E CIRCA I PRINCIPÎ DEL RAGIONAMENTO.

ARTICOLO I.

OGNI UOMO HA UNA NECESSARIA PERSUASIONE DELLA VERITÀ E DE' PRIMI PRINCIPÎ DEL RAGIONAMENTO.

1143. La certezza è « una persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità » (1044).

In questa definizione si contengono due elementi principali, 1° la verità, 2° e la persuasione.

Fin qui ho parlato della verità: parlerò ora della persuasione.

La persuasione non è tutta soggetta alla volontà umana: ve n' ha una inserita in noi da natura, che in noi la inserì con quell'atto stesso col quale c' infuse e quasi affisse alle anime nostre (1) l'essere o la verità, secondo cui giudichiam delle cose.

---

(1) Già ho detto, che *la vista spirituale che noi abbiamo dell'essere* è il fatto primigenio da cui conviene partire. Non convien dunque sofisticare sulla singolarità e misteriosità di questo fatto maraviglioso, e tutto di suo genere; non conviene fare il solito argomento, « La natura di questo fatto per me è inesplicabile, dunque il fatto non esiste »; ma conviene, con una modestia più vera e più ragionevole, dire: « Io non posso negare che questo fatto esista, ma egli è un mistero per me: io non trovo nulla di simile a lui nella natura, egli è tale, a cui non si possono applicare le leggi che regolano gli altri fatti della natura sensibile: ma io non posso tuttavia negarlo ». In vero, questo fatto non si può che analizzare; e quando si è bene analizzato, ammirarlo. Ciò che risulta dall'analisi di lui, fatta con diligenza e senza prevenzione, si è, che la radice delle cose è nelle idee, nella intelligenza: che quell'*essenza* stessa che si pensa nell'idea, è pur quella che sussiste, salvochè nell'idea ella è *possibile*, nella sussistenza è *in atto*. Questa è dottrina grande ed alta dell'antichità. L'antichità insegnava, 1° che l'essenza è ciò che si pensa coll'idea (646), 2° che la sussistenza della cosa è l'atto dell'essenza. *Oportet — quod ipsum* esse *comparetur ad* essentiam, — *sicut actus ad potentiam* (San Tomm. *S* I, III, IV). È dunque, secondo questa dottrina, la medesima essenza ciò che si pensa nell'idea e ciò che sussiste, salvochè quella è la *potenza* di questa, questa l'*atto* di quella. Quindi s. Tommaso insegna, che « si può dire con proprietà, che anche l'ente (non solo il vero; l'idea del- « l'ente) è tanto nelle cose quanto nell'intelletto », perchè nell'idea si comprende l'*ente* stesso, ma solo in potenza. Se dunque si considera l'*ente in potenza*, che è nell'idea, si può dire che l'essenza sia nelle cose, e nell'intelletto, ma se si considera tutta insieme l'*idea dell'ente*, si dice più acconciamente che nell'intelletto è la *verità* anzichè l'*ente*. *Ipsa natura*, così il santo Dottore, *cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet DUPLEX ESSE, unum quidem materiale secundum quod est in materia naturale, aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu* (In Lib. II *de An.* Lect. XII). E altrove, dopo aver detto che la verità propriamente è nell'intelletto, soggiunge: *Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus* (*S.* I, XVI, III). Ogni cosa, ogni essenza (finita) ha dunque due modi, due stati, secondo questa antica dottrina, l'uno *in potenza*, l'altro *in atto*. In quanto ella è in potenza, costituisce l'*idea*, è nell'intelletto, e la relazione che ha con se stessa in atto si chiama *verità*. In quanto ella è in atto, è la cosa sussistente, ha un'esistenza sua propria fuori della mente, e si chiama più propriamente *ente*. Di qui trae la sua prima origine la distinzione tra la *potenza* e l'*atto*, distinzione delle più semplici e necessarie, che derivasi dalla stessa originaria natura della cognizione. Quindi ella è poco spiegabile, perchè è immediatamente congiunta col fatto primigenio del sapere umano, il quale non riceve innanzi di sè spiegazione. Io non posso a meno di far qui osservare un sagace pensiero d'Aristotele e di san Tommaso. Indagando la cagione del materialismo, quale apparve ne' primi filosofi greci, ritrovaronla nel non aver essi conosciuto la distinzione tra la *potenza* e l'atto. Chi potrebbe mai pensare, che la mancanza d'una tale distinzione dovesse cagionare il materialismo? Quanti superficiali de' nostri tempi vogliamo noi credere che sieno disposti a considerare la distinzione tra la *potenza* e l'*atto*, come una distinzione scolastica, inutile, o almeno di nessuna pratica importanza? All'opposto egli è proprio degli altissimi

Ora questa persuasione della prima verità non è già imperata a noi, o strappataci contro volontà; nè ella è cieca; ma ci viene dalla evidentissima luce della verità presente, la quale è così patente, che l'uomo, vista che l'abbia, da sè la conosce per vera: chè nulla ci può essere di più vero, che la verità. Questo consegue a ciò che noi abbiamo detto dell'indole e propria natura dell'essere in universale, il quale nulla esige da noi, ma è come un fatto accordato per se stesso, un fatto solo, semplicissimo.

1144. Volete voi una prova, che non è uomo il quale non sia persuaso per natura de' primi principî del ragionamento? l'avete nella storia dello scetticismo. Noi abbiamo veduto, che uno scetticismo che negasse veramente i principî del ragionamento, torrebbe via la possibilità del pensiero e del ragionamento. Ma non fu mai scettico che venisse a questo col fatto, cioè che, lasciando di ragionare, s'istupidisse in un pieno silenzio di mente, non che di lingua; ma tutti usarono il ragionamento a propugnare la loro opinione. Dunque ammettevano e usavano i primi principî del ragionamento, senz'avvedersene essi medesimi, e ciò per natura, non potendo quelli esser

---

ingegni, di scorgere le relazioni delle cose più lontane tra loro, d'assegnare le cause rimotissime di ciò che avviene nelle umane vicende e nelle menti, di prevedere nel principio d'una dottrina quelle conseguenze ultime nelle quali si dee infallibilmente sviluppare, ma che il comune degli uomini non vede se non allorquando sono già emanate per l'opera del tempo, dalle quali conseguenze il principio stesso viene finalmente giudicato coll'argomento *ab absurdo*, il più comune e il più sicuro che faccian gli uomini. Con quella sagacità dunque che fa vedere ne' principî più astratti le conseguenze e gli effetti più pratici, Aristotele e s. Tommaso collocarono la causa del materialismo nella mancanza della distinzione tra la *potenza* e l'*atto*. E in vero, se noi non riflettiamo che solo all'*esistenza attuale* delle cose, e non all'*esistenza loro potenziale*, noi non possiamo mai formarci un giusto concetto del modo onde le cose esistono nella intelligenza umana, ma solo di quel modo onde le cose sussistono nella materia loro. Poichè l'*atto* onde le cose sussistono, è una cosa stessa coll'esistenza loro nella loro materia: la *potenza* all'opposto è un sinonimo coll'esistenza loro nella mente. Non conoscendo dunque che sola l'esistenza attuale di queste cose, la natura della mente resta incognita: non rimangono che le cose nella loro materia: ed ecco il materialismo. Sapientemente dunque scrisse così s. Tommaso: *Quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter* actum *et* potentiam, *ponebant animam esse corpus* (*S.* I, LXXV, 1, ad 2). *Un'essenza è in potenza*, *una essenza è nella mente*, sono due espressioni identiche. Io ho altrove dimostrato, che *l'essenza in potenza*, *l'essenza nella mente*, *l'idea*, *la verità*, tutte frasi che s'identificano tra loro, s'identificano pure con quest'altre maniere: *le rappresentazioni*, *le similitudini delle cose* sussistenti (106 e segg., e 1020 e segg.). E ritoccheremo questa osservazione più sotto.

Ora il possesso nostro dell'*essenza in potenza*, *rappresentazione*, *similitudine* ecc., è ciò che forma la *cognizione*, il *lume intellettuale*: in tal modo tutte queste cose ricevono una chiara e patente definizione.

negati: chè anche l'atto col quale si negano, li suppone ed abbisogna di essi.

ARTICOLO II.

I PRIMI PRINCIPÎ DEL RAGIONAMENTO SI CHIAMANO ANCHE *CONCEZIONI COMUNI.*

1145. Non avendovi dunque uomo che non ammetta per natura, e non segua i primi principî del ragionamento, seguita che questi si chiamino altresì *concezioni comuni*.

Nel che avvertasi, che sono *comuni*, perchè hanno un'intrinseca loro virtù e forza che li rende tostamente noti e tostamente ricevuti a ciascuno individuo della specie umana; non hanno già quella loro forza d'invincibile persuasione dall'esser comuni, come taluno poco fa pareva insegnare (1).

ARTICOLO III.

CHE COSA SIA IL SENSO COMUNE.

1146. E quindi questi principî formano ciò che si chiama il *senso comune*: sotto il qual vocabolo si racchiudono ancora tutte quelle conseguenze che dai detti principî si possono derivare, le quali sieno così prossime ed ovvie, che anche la donnicciola, e l'uom volgare valga a dedurre da se medesimo: di che avviene, che anch' esse, per la somma loro *facilità* ed evidenza, sieno da tutti gli uomini egualmente vedute ed ammesse (2).

---

(1) La-Mennais.

(2) Il Reid, primo autore della filosofia del *senso comune*, lo definì in questa guisa: « Il senso comune è quel grado di giudizio che è comune agli uomini « co' quali noi possiamo conversare e trattare affari » (*Essay on the powers of the human mind, etc.* T. II, facc. 175).

E poco appresso: « Ogni cognizione ed ogni scienza dee esser fabbricata « su principî che sieno per sè evidenti; e di tali principî *ciascun uomo che* « ha senso comune è giudice competente, quando li concepisce distintamente: « quindi è che la disputa si termina spesso con un appello al senso comune » (Ivi, facc. 178). Questo appello si fa ancora per rinforzare la buona fede che nell'avversario vacilla, quand'egli non vuol cedere all'evidenza: chè chiamare in mezzo il senso comune, è come un farlo vergognare della sua ostinazione, s'egli più oltre resiste, cedendo tutti gli altri uomini a quella chiarezza di verità manifesta; è in somma un argomento *ad pudorem*.

Pigliato sotto questo aspetto, il *senso comune* non è neppure un'*autorità*: non si fa uso di lui come di un argomento a convincere l'intendimento, ma come di una pena imposta alla ripugnanza che mostra l'uomo di confessare la verità. Più sotto considereremo il *senso comune* sotto l'aspetto d'*autorità*.

Da questa definizione del *senso comune* si vede, che egli non è che quel ragionamento, a fare il quale perviene ciascun degli uomini da sè; la parola *senso* non ha qui altro significato (1).

1147. Non conviene dunque confondere il *senso comune* colle *credenze comuni*, o colle *tradizioni vere e false* (chè anche l'erba la sua tradizione), che sono di generazione in generazione mandate e ricevute sulla fede e sull'autorità de' padri che le tramandano.

Quindi il rimprovero che si fa, dicendo: « Voi avete perduto il senso comune », è assai diverso dal rimprovero che si fa altrui, dicendogli di non aderire alle comuni credenze.

Chi ragiona contro ciò che il *senso comune* afferma, sragiona necessariamente, o più tosto si dice che quell'uomo ha perduto l'uso della ragione; poichè non vede e non sa ciò, a cui vedere e sapere, basta un filo di ragione, quale hanno tutti gli uomini, dall'istante che sono uomini e allo sviluppo debito pervenuti: quindi una costante deduzione di conseguenze opposte a quelle che cava il senso comune degli uomini, è ciò che costituisce lo stato di pazzia.

All'incontro chi s'oppone alle *comuni credenze*, non si suole già dir pazzo per questo; ma semplicemente sragionatore, se quelle credenze hanno un peso di legittima autorità a favor loro; ed ancor empio, se quelle credenze sono sante e pie. Che se altri si opponesse a credenze comuni sì, ma false, ovvero anche empie, com'erano le idolatriche superstizioni, con tale opposizione dovrebbe costui riportare ragionevolmente il titolo glorioso di nemico de' comuni pregiudizî.

Qui ci basta d'osservare, che è un'improprietà di parlare quella di far consistere il senso comune in un giudizio che danno gli uomini su qualsiasi argomento: non si può chiamar senso comune in lingua filosofica, se non il giudizio che danno tutti, e non già la maggior parte degli uomini ai primi principî e alle prossime loro conseguenze: le altre parti del sapere umano, che sono conseguenze rimote de' primi principî, sono al tutto aliene dal *senso comune*. E guai se noi ci riconducessimo a saper con certezza solo quelle cose che tutti gli uomini sanno e sanno con certezza!

(1) L'immediata intuizione che fa l'intelletto della verità, è un *senso spirituale* (553 e segg.). Di qui la parola *senso* non è usata propriamente nella maniera, *senso comune*, perchè questo non racchiude che le verità immediatamente o quasi immediatamente vedute dallo spirito. L'uso generale poi di questa maniera, *senso comune*, conferma la dottrina nostra sul *senso* che ammettiamo nello spirito.

ARTICOLO IV.

OBBIEZIONE CONTRO LA PERSUASIONE UNIVERSALE DE' PRIMI PRINCIPÎ.

1148. Un'obbiezione si presenta da sè contro l'affermazione, che l'uomo non può per legge di sua natura disconoscere i primi principî, ed ella è questa.

« Voi trovate in certi tempi, e massime ne' nostri, uomini che ve li negano assolutamente: dunque essi non devono esserne persuasi, nè sentirne quella convinzione, di che voi parlate ».

ARTICOLO V.

RISPOSTA: DISTINZIONE TRA LA COGNIZIONE DIRETTA E LA COGNIZIONE RIFLESSA.

1149. Riconosco il fatto: di più, credo che v' abbiano di quelli, che sieno in qualche modo persuasi d'escludere anche i primi principî del ragionamento. Devo dunque spiegare questo fatto; e la spiegazione di lui risponderà alla conseguenza che si vuole a torto cavare dal medesimo contro alla persuasione universale de' primi principî.

Convien distinguere nell'uomo due cognizioni, la *diretta* e la *riflessa*. Questa distinzione è di altissima rilevanza; e fu accennata in più luoghi dell'opera presente (1).

1150. Quando mi vien dimandato: sapete voi la tal cosa? ammettete voi il tale principio? — ed io ad una tale interrogazione rispondo; di che cognizione allora mi servo io? Della *cognizione riflessa*, non già della *cognizione diretta*. E veramente, acciocchè io risponda, se ammetto o no un principio, che fo io? Io mi rivolgo sopra me stesso, ed esamino lo stato del mio intendimento: e quindi riconosco, se nel mio intendimento quel principio è approvato, o vi è disapprovato. Il mio intendimento dunque approva, supponiamo, un certo principio: questa è cognizione diretta. Esamino me stesso, e lo stato del mio intendimento, e in conseguenza di questo esame trovo, che il

(1) Ved. specialmente 469 e segg. e 547 e segg. — Non isfuggì a s. Tommaso l'osservazione, che « ogni atto dell'intendimento è incognito a se stesso », e che per conoscere un atto qualunque del nostro intendimento, noi dobbiam farne un altro *riflesso* sopra quel primo: *Alius est actus*, egli dice, *quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*. Vedi nella *Somma* I, LXXXVII, III.

mio intendimento approva quel principio: questa è cognizione riflessa.

Ora quand' io rispondo a chi m'interroga se ammetta o non ammetta un principio, io non posso mica adoperare a far ciò quella cognizione stessa colla quale il mio intendimento l'ammette; ma bensì devo adoperar quella, che ritraggo dall'esaminare lo stato del mio intendimento rispetto a quel principio, mediante il quale esame riconosco lo stato delle mie opinioni, e decido se l'approvo ovvero se non l'approvo quel principio. Quest'ultima cognizione, colla quale ritorno sopra il mio intendimento e ne rivelo a me stesso lo stato, è *cognizione riflessa*; quella prima, colla quale io intendo unicamente ad approvare o a riprovare quel principio, è cognizione *diretta*.

1151. Distinta così la *cognizione diretta* dalla *cognizione riflessa*, hassi a sapere, che questa seconda non va sempre d'accordo con quella prima, ma può ingannarsi nel rilevarla.

Questo avviene se, ritornando io sopra la mia mente, e ponendomi a rilevarne lo stato rispettivamente ad un certo principio, io non fo questo esame accuratamente; ovvero il fo troppo in fretta; o in luogo d'esame, gioca nel farmi pronunziare il giudizio una prevenzione in me venuta ondechessia: in tal caso io posso ingannarmi, e credere e pronunziare che la mia mente non approva quel principio mentre pur l'approva, ed e converso, che l'approva mentre anzi lo riprova. Quantunque sembri strana a primo aspetto una somigliante limitazione che noi abbiamo della cognizion di noi stessi, non è tuttavia meno vera; è un fatto.

1152. Ciò posto, si spiega benissimo la contraddizione continua degli scettici. In ragionando essi adoperano, e ammettono col fatto tutti i primi principî del ragionamento; ma non punto se ne avvedono (1). Che anzi credono di fare il contrario; e in fatti pigliano per argomento e scopo de'loro ragionamenti la distruzione de' primi principî, e v'assicurano di non crederli nè vederli muniti e giustificati. Ora in tutto ciò, ove apertamente dimostrano di far uso de' detti principî, e d'ammetterli (il che è necessario che sia in tutti i loro ragionamenti, chè ragionamento esser non può senza l'uso de' detti principî), usano della loro *cognizione diretta* (2). In quanto

(1) Il Kant, a ragion d'esempio, dopo aver negata la forza oggettiva del *principio di causa*, ne fa uso, senza accorgersi, a stabilire le sue forme dello spirito umano; come più sopra abbiamo notato.

(2) La buona antichità ha sempre insegnato, che è impossibile che l'uomo

poi ricusano apertamente a' detti principî l'assenso, e tolgono ad oppugnarli, usano della loro *cognizione riflessa:* cognizione che, appunto per essere contraria alla cognizione diretta, si mostra falsa e ingannatrice.

ARTICOLO VI.

PERICOLO NEL DAR FEDE A QUELLI CHE CI ASSICURANO DI NON ESSER PERSUASI DE' PRIMI PRINCIPÎ.

1153. Perciò quelli che ci assicurano non esser persuasi de' primi principî, o sono ingannati, o ingannano.

E se altri non sospettando di tanta nequizia, o della possibilità di cadere in uno inganno così singolare, giudicando di ciò che noi sappiamo, e non tenendo troppo ferme le verità esposte fin qui, fosse presto di dar credenza a quelle falsissime affermazioni de' sofisti scettici; questi sarebbe tirato, con quella bonarietà sua, in grave e certo pericolo di rendersi inetto a difender poi la causa del vero.

Che chi si dà a credere potervi avere degli uomini al mondo, che veramente dubitino de' primi principî, quasichè questi non sieno saldati e assicurati nelle anime nostre dalla mano benefica della natura, verrà sicuramente a mal termine.

Egli non troverà più, facendosi insieme cogli scettici, un punto fisso di persuasione nella ragione umana: la verità tutta quanta non avrà più per lui una sola parte innegabile, e sicura dall'audacia dell'uomo: si potrà dubitare della propria esistenza, dell'esistenza di tutte le cose, dell'esistenza di Dio: e Iddio medesimo, volendo rivelare delle verità nel cuore dell'uomo, non potrà dargli una prova sicura e infallibile della veracità delle sue parole divine: dovrà l'uomo e potrà temer sempre un'illusione fatale, e come dicono, una *falsa evidenza,* giacchè non porta impressa in se stesso una regola eterna, e di una luce inestinguibile, ma solo de' lumi ch' egli può estinguere in se medesimo. Costui, che senz' essere, anzi volendo oppugnare gli scettici, tuttavia è trascorso ad accordar loro tanto, sarà trascinato contro suo volere assai più avanti con essi; per trovare un punto fermo, di cui pur sente il bisogno, andrà allora a cercarlo via oltre al territorio della

---

pensi esser falsi i primi principî del ragionamento: *Ea quæ naturaliter rationi sunt insita,* scrive s. Tommaso, *verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa SIT POSSIBILE COGITARE.* C. Gent. I, vii.

verità. Cercherà quello che cercano pur gli scettici, qualche cosa che lo appaghi, di più assoluto, di più fermo della stessa verità; e quindi verrà a riporre il principio supremo della certezza in qualche istinto cieco, in una qualche necessità cieca, in un bisogno irresistibile di credere, in una suggestion naturale, in una mera autorità, che appunto perchè è sola, cessa d'essere autorità, in tutt' altro insomma fuori che nella verità stessa. In tal caso il novo *criterio* non è più giustificato: la luce della verità non più l'avviva: un principio simile potrà produrre bensì nell'uomo un assenso forzato e sdegnoso, non mai un assenso ragionevole, che dalla sola forza della verità, e non da altro elemento, vien dolcemente prodotto e conquistato (1).

ARTICOLO VII.

IL PRIMO MEZZO PER EMENDARE LA *COGNIZIONE RIFLESSA* DI QUELLI CHE NEGANO I PRIMI PRINCIPÎ, È IL MOSTRARLI IN CONTRADDIZIONE COLLA LORO *COGNIZIONE DIRETTA*.

1154. Quando un uomo è pervenuto a tale inganno, ch'egli creda di non dare l'assenso a'primi principî, anzi pure d'impugnarli, convien mostrargli falsa questa sua credenza, chiamandolo a considerare la contraddizione nella quale s'avvolge egli medesimo con tutti i suoi ragionamenti.

Per tal modo la sua *cognizione riflessa* si può rettificare, conducendolo ad osservar meglio in sè quale sia la sua cognizione *diretta* e naturale, alla quale la riflessa, che è una significazione della diretta, dee esser conforme.

ARTICOLO VIII.

IL SECONDO MEZZO PER EMENDARE LA COGNIZIONE RIFLESSA DI QUELLI CHE NEGANO I PRIMI PRINCIPÎ O SRAGIONANO SULLE COSE PIÙ OVVIE, È L'AUTORITÀ DEGLI ALTRI UOMINI, LA QUALE PERCIÒ POTREBBESI CHIAMARE *UN CRITERIO DELLA COGNIZIONE RIFLESSA*.

1155. Gioverà ancora assaissimo, a rettificare la cognizione riflessa, l'appellarsi all'autorità degli altri uomini, traendo a profitto quell' inclinazione naturale che ogni uomo ha di prestare altrui fede.

(1) È il caso di La-Mennais.

Oltracciò si può rinforzar di prove questo bisogno d'udir gli altri uomini, quando due non vanno d'accordo nelle cose eziandío le più ovvie. Chè l'uomo può sempre dire all'altro: « Noi abbiamo la ragione perchè siamo uomini: questo vuol dire che tutti gli uomini hanno la ragione egualmente come noi. Ora la mia ragione fa un ragionamento che riesce appunto al contrario di quello che fate voi. Non ci dee dunque esser caro ed utile il vedere come facciano il medesimo calcolo altresì tutte l'altre ragioni simili alle nostre? Se l'uno di noi due erra (e certo l'uno o l'altro di noi dee avere il torto), si potrà ritrovare chi erra, col paragone di ciò che dicono tante altre ragioni simili che fanno il calcolo medesimo ».

1156. Se l'uomo s'arrende all'autorità degli altri uomini, l'emendazione è pronta. In tal caso l'autorità degli altri uomini non è stato il *criterio della certezza* in generale, ma solamente il *criterio della cognizione riflessa*; mediante l'uso del qual criterio non si misero già in noi i primi principî del ragionamento, ma si tolse via quel pregiudizio, quella prevenzione, per la quale non si volevano riconoscere, e quindi si avevano e s'ammettevano sempre per cognizion naturale e *diretta*, senz'accorgersene, e colla *cognizione riflessa* si escludevano ed oppugnavano. L'autorità dunque degli altri uomini nelle materie prime, cioè in quelle che al *senso comune* appartengono (1146-1147), e che abbiamo dichiarate più sopra, è un'eccellente regola, un'eccellente sponda, alla quale attenendosi, l'uomo non cadrà, nè pericolerà ne' primi suoi passi. Per questo la natura stessa, dopo aver dato l'essere all'uomo, non l'ha abbandonato solo in sulla terra; ma, acciocchè egli avesse ne' primi passi del suo ragionamento, siccome ne' primi movimenti del suo corpicciolo, un aiuto e una scorta, l'ha fatto nascere nel seno della società.

1157. Che se il male dell'uomo di che noi parliamo, fosse il dispetto e il rifiuto d'ogni autorità, troppo più grave sarebbe il suo malore. A confermazione però di quanto ho detto fin qui, accennerò ultimamente ciò che l'esperienza dimostra avvenire nella cura di pazzi, i quali sragionano delle cose più ovvie della vita umana: che molto con essi si guadagna, e si conducon talora ad intera guarigione, costringendoli d'uniformarsi, mediante la presenza di una forza superiore d'assai alla loro, alle abitudini regolari, ed ai ragionamenti degli altri uomini (1).

(1) Ciò che qui ho detto, suppone che gli uomini non sieno generalmente venuti in uno stato di riflessione così turbata, che tutti in corpo perfidiassero negando i primi principî della ragione. Questa degradazione dell'uman genere è impossibile nelle sue condizioni particolari e straordinarie nelle quali

PARTE TERZA.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO A DIMOSTRARE LA VERITA' DELLA COGNIZIONE NON-PURA, O SIA MATERIATA.

CAPITOLO I.

DEL FATTO IN GENERALE.

ARTICOLO I.

NESSO DELLE DOTTRINE.

1158. Io ho dimostrato, che l'intuizione dell'essere è un fatto innegabile, immune da ogni possibilità d'inganno, che costituisce la nostra facoltà di conoscere il diverso, l'indipendente da noi (1).

Ho però fatto osservare, che fino che si restringe il discorso nel solo essere possibile, non affermiamo nulla di sussistente, ma solo apprendiamo coll'idea dell'essere la possibilità del medesimo, il che è quanto dire, n'abbiamo il concetto in universale: e l'esserci dato un tale concetto, viene a dire esserci data la possibilità, la facoltà di conoscere le cose nel loro modo d'es-

---

egli di fatto si trova: il Cristianesimo lo salverà sempre da uno scetticismo universale. Conviene riflettere, che la divina provvidenza ha preso cura dell'umanità: in questo senso è vero, che nell'uman genere intero si trova sempre la verità. Per altro, chi ha meditato spassionatamente sulla condizione dell'individuo, e degli uomini presi in corpo, troverà che da se stessi, e sforniti degli aiuti soprannaturali, sono pur tristi ed infelici, assai più di quello che non si creda comunemente, perchè si ha sott'occhio un'umanità sostenuta da Dio a forza di portenti. Quanto a me, delle lunghe meditazioni mi hanno convinto, che l'umanità senza la rivelazione, è priva di una forza morale sufficiente a preservarla dal cader tutta intera nella più abbietta idolatria: ch'essa è soggetta a tanta debolezza mentale, che se lo scetticismo sarebbe per lei impossibile, ciò avverrebbe solo per questo, ch'egli è una setta filosofica, e che ha bisogno d'un qualche uso di ragione. L'umanità non avrebbe avuto tempo di rendersi tutta intera scettica, perchè molto prima si sarebbe abbrutita; e l'uomo nella vita selvaggia, più sciagurato di tutti i bruti, avrebbe spento per così dire, ed annientato se stesso.

(1) V. n. 1065-1111. — La nostra cognizione si compone 1° dell'*essere*, che concepiamo in tutte le cognizioni, ed è la parte formale della cognizione, 2° e delle *determinazioni* dell'essere, che è la parte materiale. Io mi restringo a dire che la nostra cognizione è perfettamente oggettiva nella parte *formale*, e non estendo la stessa asserzione anche alla parte materiale, come ho più volte accennato.

sere indipendente da noi (1078 e segg.). Resta dunque a sapere, come il concetto di enti sussistenti, e da noi diversi in generale, possa condurci ad affermare degli enti singolari sussistenti: e così dalla sola facoltà di conoscere, dataci dalla natura nell'idea di essere, noi possiamo passare ad avere delle attuali cognizioni di enti reali anche diversi da noi stessi.

A tale scopo ci preparammo la via, stabilendo un *principio* inconcusso, riguardante la comunicazione tra le cose per sè considerate, e il giudizio necessario che noi facciamo sulla sussistenza delle medesime (1), il quale fu il seguente: « È necessario che sussistano le cose che noi giudichiamo con necessaria illazione sussistere, perchè se non sussistessero in sè e realmente, non sarebbe vero e necessario il giudizio che facciamo dentro di noi, e quindi non sarebbe vera e necessaria com'è l'intuizione dell'essere » (1137-1142). La necessità dunque interna dell'essere produce, noi dicemmo, la necessità che le cose esterne sieno come noi le giudichiamo, in se medesime, in modo diverso dal nostro proprio.

Questo principio, che costituisce l'*applicazione possibile* dell'idea dell'essere alle cose sussistenti per sè considerate, ha la sua radice, come pure dichiarammo, in quella mirabile proprietà dell'essere, l'*oggettività* assoluta, anzi non è propriamente che l'oggettività sua esposta nella sua particolare relazione colle cose che esistono fuori della mente. Poichè l'oggettività dell'essere, a dirlo ancora in altre parole, consiste in questo, che l'*essere* cui la mente vede, sia essenzialmente diverso dall'*atto* della mente col quale ella lo vede. Nell'intuizione dell'essere, fatto primigenio, v'hanno, siccome un'analisi accurata ci mostra, i due elementi dell'*atto* del soggetto che vede o intuisce, e dell'*essere* che è veduto o intuito. Questi due elementi non si possono confondere insieme: l'atto dunque della mente è essenzialmente diverso dall'essere con quell'atto intuito. Se dunque l'intuizione dell'essere è tale, che l'essere non ci si presenta come dipendente dalla mente nostra, anzi come da lei al tutto indipendente e alieno; forz'è dire, che in questa intuizione (dalla quale non si dee uscire) noi abbiam già dati a principio due atti, cioè l'atto del soggetto, e l'atto dell'essere; e questo secondo mantiene l'essere presente al soggetto, e sforza questo a doverlo intuire; sicchè in quella intuizione l'*essere*

(1) Non dico tra le *cose* e le *idee*; perchè le sole idee non comprendono la sussistenza delle cose, ma solo la loro possibilità. Dico dunque tra le *cose sussistenti*, e il *giudizio sulla sussistenza delle medesime*.

è *informante*, e il soggetto che l'intuisce è verso di lui *informato* (1). E in questa esibizione dell'essere, in quest'accettazione del soggetto intuente, sebben soavissima e priva d'ogni violenza sta la necessità naturale e logica ad un tempo. La *necessità logica* dunque viene da tal cosa che è essenzialmente diversa dalla mente, sebbene dalla mente veduta: questa necessità si riferisce all'oggetto, e non all'atto della mente. Ed ora, onde avviene che noi con una necessaria illazione giudichiamo della sussistenza d'un oggetto diverso dalla mente? Giudichiamo di ciò mediante la *necessità logica*, la quale non è che una, quella che abbiamo descritta, e che tutta s'accoglie nell'essere in universale. Che vuol dire dunque questo giudizio? Vuol dire, che se la cosa esterna non sussistesse come noi giudichiamo, non sarebbe l'*essere*. Ma l'essere è pure; è evidentemente, e necessariamente. Forz'è dunque che sussista anche l'oggetto esterno (la sostanza, la causa), poichè quella necessità interna l'esige come sua condizione: e la vista di questa relazione è ciò che ci fa pronunziare il giudizio. Il principio dunque dell'*applicazione possibile* dell'idea dell'essere alle cose sussistenti è bene stabilito, ed altrettanto certo, quanto l'idea stessa dell'essere.

1158. Ma affinchè questo principio abbia valore ed uso pratico, egli addimanda e suppone più dati. Suppone che il nostro spirito veda, che quella medesima intrinseca necessità che ha in sè l'essere, l'ha pure il giudizio col quale giudichiamo che una sostanza ovvero una causa sussista. Ora come lo spirito nostro concepirà quest'unione sì stretta e sì necessaria tra le cose sussistenti e l'idea dell'essere, sicchè la sussistenza di quelle sia provata per la necessità di questa? quali sono le circostanze nelle quali si dee trovare lo spirito, acciocch'egli veda la necessità di pronunziare un simil giudizio sopra la sussistenza d'una cosa esterna alla mente e a noi? Certo, che se lo spirito riman colla sola idea dell'essere, con questo solo è già uscito di sè, perchè l'essere è un opposto a sè; ma tuttavia non sarà uscito dalla possibilità delle cose. Dee dunque avvenire in lui qualche cangiamento, o dee almeno entrare sotto la sua considerazione qualche altro elemento, affinch'egli si mova a passare dal regno delle cose meramente possibili, a quello delle sussistenti. Quale sarà questo cangiamento? qual può essere questo novo elemento che lo conduce ad un simigliante passaggio? quale è il legame tra questo ele-

(1) Perciò abbiamo detto, che è un *senso spirituale* la facoltà d'intuir l'*essere*, perchè il senso percepisce quasi patendo, cioè ricevendo.

mento, l'idea dell'essere e le cose sussistenti, sicch' egli giudichi che queste sussistono, mosso dalla necessità giacente originariamente nell' essere.

Tale è la ricerca che ci rimane a fare.

Ma questa ricerca ne suppone un'altra. Con questa ricerca noi cerchiamo il *principio* che giustifichi il giudizio che noi facciamo sull' esistenza delle cose. Ma il giudizio sulla sussistenza delle cose suppone l'idea delle cose: o almeno l'idea dee essere coeva al giudizio, come abbiamo già mostrato avvenire nella percezione (405-407). Il che dà luogo ad un'altra questione, colla quale l' applicazione dell'essere realmente si compie, cioè come acquistiamo noi le idee delle cose? la quale fu l'argomento di tutta la Sezione quinta, a cui ci rimettiamo; ma noi dobbiamo mostrare la relazione di essa coll' altre tre questioni precedenti indicando il luogo ch' ella tiene nella ricerca del criterio della certezza.

Le tre precedenti questioni ebbero a scopo la risposta al quesito, « come la mente può percepire le cose fuori di sè (supponendo date ad essa le idee)? »

La quarta dimanda all' incontro, « come le cose fuori della mente possono presentarsi alla mente in modo, che questa le percepisca? »

Tale è la ricerca dell' origine delle idee acquisite: le tre prime costituiscono la ricerca del criterio della certezza.

1160. Volendo enunciare le tre prime questioni in altra forma, si possono esporre così:

Prima questione: « Quale è il *principio* onde lo spirito umano conosce il diverso da sè in universale? » E a questa questione fu risposto, che è l'idea dell'essere in universale, poichè l'*essere* (oggetto) è ciò che costituisce il *diverso* dallo spirito (soggetto): cioè ogni *diverso* si racchiude sempre nell'*essere*.

Seconda questione: « Quale è il *principio* onde lo spirito umano conosce con certezza il diverso da sè realmente sussistente? » E a questa fu risposto, che questo principio consiste nel legame o vincolo d'identità tra la sussistenza reale delle cose e l'essere ideale, sicchè quella sussistenza partecipa della necessità di questo per modo, che la necessità dell' essere contiene, suppone ed esige la realità esterna che si giudica essere per una illazion necessaria d'identificazione.

Terza questione. « Quale è il *principio* pel quale la sussistenza della cosa reale si vede legata colla necessità ideale ed interna a noi? » E a rispondere a questa questione è rivolto il capitolo presente.

1161. Egli è evidente, che questa terza questione suppone, come dicevamo, che l'idea della cosa che si giudica sussistente, sia in noi, suppone sciolta la questione dell'origine delle idee. Noi dunque dobbiamo riprendere l'origine delle idee acquisite, e in quest'origine trovare la giustificazione del giudizio che fa la mente sulla sussistenza della cosa.

Quando noi acquistiamo una nova idea, acquistiamo sempre con ciò una nova determinazione parziale dell'essere in universale (1). Una determinazione parziale dell'idea dell'essere in universale noi abbiamo usato fin qui chiamarla *materia* delle cognizioni. Le due prime questioni dunque riguardavano la sola *forma* della cognizione; colla terza si discende alla cognizione materiata, ed è di questa che dobbiamo in questo capitolo dimostrare la legittimità ed il valore.

Ogni materia dunque di cognizione è un particolare, un determinato, o cosa che in esso si contiene. Noi racchiuderemo la materia della nostra cognizione sotto la determinazione generale di *fatto.*

Pigliamo dunque a parlare subitamente della certezza della cognizione del fatto in universale, cioè di tutto ciò, che è o che avviene. E prima

ARTICOLO II.

DEL FATTO IN SÈ, NON SENTITO NÈ INTESO.

1162. Egli è evidente, che di un fatto non sentito nè inteso non s'ha cognizione nè certezza: non può dunque farsi intorno ad esso la questione, « Come siamo noi certi d'un tal fatto? » poichè, a poter esser certi d'una cosa, noi dobbiamo prima conoscerla.

Tuttavia non sarà inutile qui un'osservazione.

Quando noi conosciamo un fatto, in questa nostra cognizione ci hanno due elementi, la cognizione (l'atto del nostro conoscere), e il fatto stesso (l'oggetto della nostra cognizione).

---

(1) Se noi potessimo avere un'idea positiva di Dio (il che non possiamo quaggiù naturalmente), noi non avremmo con essa acquistata una cognizion materiata, ma sì accresciuta la nostra cognizion formale o oggettiva. Tutto ciò che noi conosciamo di Dio positivamente, è *forma* e puro oggetto della nostra mente e della nostra cognizione; e così pure quello che conoscono di lui i celesti, che n'hanno la visione. Quindi la bella sentenza dell'Aquinate: *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus* (*S.* I, XII, V).

Noi possiamo mediante un'astrazione separare la cognizione del fatto dal fatto stesso, e in tal modo noi concepiamo che il fatto esiste in sè anche non conosciuto. Da questa osservazione si rileva, che noi abbiamo una tal nozione dell'atto, col quale un ente esiste (un fatto), che ce lo mostra di una natura indipendente (rispetto al nostro modo di concepire) dalla cognizione. Il *conoscere* dunque e l'*esistere* sono due elementi (rispetto a noi), separati e incomunicabili; e questa separazione e incomunicabilità è una condizione del nostro *conoscere*. Cioè a dire, se il *conoscere*, e l'*essere* non fossero due elementi incomunicabili, il nostro conoscere sarebbe impossibile. È l'analisi del *conoscer* nostro che ci dà per risultato la separazione di que' due elementi: il *conoscere* stesso protesta, per così dire, di non esser egli l'*essere conosciuto*, e depone che dee essere da sè distinto.

1163. Col meditare questa proposizione, s'intende, 1° che sono vani gli sforzi della scuola tedesca trascendentale per far compenetrare e immedesimare insieme il *conoscere*, e l'*essere*, l'atto intellettivo e l'oggetto di quell'atto (1); 2° e che quindi l'idealismo trascendentale è assurdo, perchè toglie via la condizione per la quale solo la cognizione è possibile, cioè la separazione essenziale tra la *conoscenza* e l'*esistenza*; rende impossibile il conoscere, perchè distrugge l'essere in sè, e quindi medesimo la verità.

ARTICOLO III.

DEL FATTO SENTITO E NON INTESO.

1164. Il fatto sentito e non inteso è o il *sentimento*, o la *materia corporea* del sentimento se il sentimento è materiale (1005 e segg.).

Poichè si suppone che questo fatto sia solamente *sentito* e non *inteso*, quindi egli non è ancora oggetto d'alcuna cognizione. Nè pure dunque sopra di lui può cadere la questione, « Come possiamo esser certi d'un tal fatto? » poichè la certezza non è che un attributo della *cognizione*, e dove non c'è cognizione non c'è certezza.

---

(1) L'*atto intellettivo* (intuizione), l'*idea* (l'oggetto ideale, possibile), l'*atto sensitivo* (sensazione, percezione sensitiva), il *termine dell'atto sensitivo* (materia), l'*atto razionale* (percezione intellettiva), e l'*ente reale* (oggetto reale, a cui l'idea si riferisce); sono sei cose distinte tra loro, e si dee porre ogni diligenza per non confonderle insieme.

Il *sentimento* è incognito a se stesso, come abbiamo tante volte detto. Noi veniamo a conoscere che esiste un *sentimento incognito* mediante l'astrazione, colla quale separiamo da lui ogni cognizione, e lo consideriamo solo, in se stesso. Ora considerando noi il fatto *sentimento* in questo modo, possiamo ragionevolmente conchiudere che il *sentire* è un elemento separato al tutto dal *conoscere*, come abbiamo detto poc' anzi dell'*essere*. Questa separazione tra il *sentire* e il *conoscere* è un'altra condizione necessaria del *conoscere*. È il *conoscere* quello che ci rende il sentimento un oggetto, e non è egli medesimo tale per sè. Se l'*atto* del conoscere e l'*oggetto* suo non fossero essenzialmente distinti, non potrebbe darsi il conoscere, perchè queste due cose separate sono al conoscere essenziali. Egli è dunque impossibile d'immedesimare il *conoscere* ed il *sentire*, o il far discendere il *conoscere* dal *sentire* come un suo sviluppamento; e i tentativi dello Scelling e degli altri sistematici a questo proposito non hanno altronde origine, che da una mancanza d'accurato esame del fatto della cognizione.

1165. Si dee dire dunque che il conoscere nostro non può sussistere se non colla condizione che si pongano tre attività distinte l'una dall'altra, 1° quella di essere, 2° quella di sentire, 3° quella di conoscere. Come poi queste tre attività si adunino in un solo ente e si leghino a formare una sola sostanza, ella è questione d'un ordine troppo più elevato di quello, a cui mi sia lecito di sollevare il presente Saggio.

ARTICOLO IV.

COME VENGA ESIBITA AL NOSTRO SPIRITO LA MATERIA DELLA COGNIZIONE.

1166. L'*essere* ha due modi, il *modo ideale*, e il *modo reale*.

L'*essere ideale* è la *forma* della cognizione.

Il *reale* n'è la *materia*.

Noi raccogliemmo in questo capitolo la materia della cognizione sotto la denominazione di *fatto*.

Il *fatto* che forma la materia della nostra cognizione abbiamo veduto distinguersi in due specie primitive, l'una consistente nell'*attività dell'essere insensitivo*, l'altra nell'*attività del sentire*; che si possono dire due specie appunto dell'*essere reale*.

La materia della cognizione, cioè l'*essere insensitivo* e il *sentire*, per se soli, fino che non sono *cogniti*, fino che non sono resi oggetti di quella terza attività, il *conoscere*, non danno

occasione di ragionare sulla loro certezza, perchè la certezza non è che un attributo della cognizione, e la cognizione ancora non c'è.

Come dunque la materia della cognizione (l'*essere insensitivo* e il *sentire*) viene esibita al nostro spirito intelligente, come diventa essa oggetto della nostra cognizione?

1167. La *materia* della nostra cognizione viene esibita al nostro spirito dallo stesso sentimento, e questo nasce per l'identità tra noi esseri *senzienti* e noi *esseri intelligenti*.

Essendo noi già da natura forniti 1° d'un sentimento fondamentale, 2° e della vista dell'essere in universale, ci è data dalla natura stessa la *materia prima*, e la *forma* della nostra cognizione (722).

La materia acquisita poi, non è che una modificazione della materia prima ed originaria (del sentimento fondamentale) (705).

1168. Ma si dirà: Questo vale a spiegare come venga esibita al nostro spirito intelligente quella parte di materia delle cognizioni, che consiste nel sentimento; ma non quella parte che consiste nella semplice attività dell'ente reale privo di sentimento. Come noi ci formiamo dunque l'idea di enti inanimati?

Rispondo, che questa idea ci viene dalla *materia* del sentimento. L'idea di enti inanimati si risolve 1° nella materia del sentimento, 2° e in quelle forze che, modificando la materia di questo sentimento, non suppongono in sè un'attività diversa da quella che nella materia del sentimento stesso si trova; perchè « ogni agente opera qualche cosa di simile a sè », secondo l'antico adagio.

ARTICOLO V.

PRINCIPIO UNIVERSALE D'OGNI APPLICAZIONE DELLA FORMA DELLA RAGIONE AI FATTI ESIBITI DAL SENTIMENTO.

1169. Il principio universale d'ogni applicazione della ragione umana ai fatti somministrati dal sentimento, è il seguente: « Il fatto conosciuto dee formare un'equazione colla forma della ragione » (1).

---

(1) È quello che abbiamo accennato più sopra (1160 e segg.). È la seconda delle tre quistioni ivi accennate, che qui più ampiamente si tratta. Il Dottore d'Aquino almeno il travide, quando scrisse così: *Ens quod est PRIMUM per*

Ora egli è evidente, che se la cognizione del fatto è uguale colla forma della cognizione; essendo questa giustificata, quella parimente rimane giustificata e certa.

Resta dunque che si avveri il principio; ma prima ancora è necessario che noi ne diamo gli opportuni schiarimenti.

ARTICOLO VI.

DICHIARAZIONE DEL PRINCIPIO UNIVERSALE ANNUNZIATO.

1170. L'equazione che ci dee essere tra la *materia* della cognizione (considerata nella cognizione stessa) e la *forma* della cognizione, sta in questo, che tutto ciò che si comprende *esplicitamente* e particolarmente nella cognizione materiata, è già compreso nella forma *implicitamente*, e in un modo universale.

1171. Togliamo a veder ciò con un sillogismo.

« Ogni uomo è ragionevole. Andrea è uomo. Dunque Andrea è ragionevole ».

Nella maggiore di queste tre proposizioni, che riguarda il mondo possibile, cioè in quella che dice: « Ogni uomo è ragionevole », è compreso in un modo generale ed implicito, che anche il particolare uomo, Andrea, sia ragionevole: perchè se tutti gli uomini sono ragionevoli, dunque ciascuno altresì, comecchè egli si chiami. La terza proposizione dunque è compresa nella prima in un modo implicito e generale. In questo senso dico, che la terza proposizione forma un'equazione colla prima, in quanto che ciò che si asserisce nella terza, era già asserito nella prima, e non si aggiunge una nova asserzione: la particolare dunque colla generale s'identifica.

1172. Mi spiegherò più chiaramente.

Nella prima proposizione si afferma una cosa in generale, cioè che gli uomini sono ragionevoli. In quest'affermazione generale si comprendono, senza però che sieno nella nostra mente l'una dall'altra distinte, una quantità di proposizioni particolari. Ma poichè queste non ci sono distinte, nè i subietti a cui si riferiscono sono a noi noti, dicesi che noi non le conosciamo, se non implicitamente. Ora, allorchè il sentimento ci presenta i subietti particolari, quelle proposizioni particolari si compi-

---

communitatem, cum SIT IDEM PER ESSENTIAM REI CUILIBET (ecco l'equazione), *nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur*. De Verit. X, XI.

scono e riescono chiare e distinte: quindi le riconosciamo in particolare con quello stesso lume col quale prima le conoscevamo in universale. La proposizione dunque, quand'è materiata e compita, fa un'equazione perfetta non già colla proposizione universale, ma con quella particolare, che in essa era come cieca o confusa, e che non riusciva a distinguersi da noi, perchè non sapevamo di qual subietto si predicasse.

Nel caso del sillogismo surriferito, sapendo noi nella prima proposizione, che ogni uomo è ragionevole, sappiamo anche implicitamente, che un uomo individuale, Andrea di nome, è ragionevole. Ma la scienza che Andrea è ragionevole, quale può esser ella in noi, se non conosciamo Andrea? sarà una proposizione cieca, indistinta, confusa nell'affermazione generale, ed ivi assorbita, avrà un'esistenza virtuale in essa, non attuale. Ora la proposizione universale è una perfetta equazione colla proposizione particolare, in quanto a questo, che, dopo che noi abbiamo la percezione d'Andrea, e così conosciamo la proposizione particolare, anzi pure in conoscendola, noi conosciamo medesimamente ch'ella era (senza che noi lo sapessimo) già prima nella universale contenuta.

Quindi la proposizione universale può fare contemporaneamente altrettante equazioni con innumerevoli proposizioni particolari, per la sua virtualità, cioè perchè in ciascuna equazione la proposizione generale si prende nella relazione peculiare che tiene colla proposizione particolare colla quale ella si appareggia e confronta.

1173. Tutto dunque si riduce alla *percezione*, come abbiam detto anche avanti; poichè, data la percezione, abbiamo la cognizione del subietto individuo, e quindi abbiamo la *proposizione particolare*, che fa equazione colla generale. Ma la percezione fu da noi giustificata; e fu anche mostrato, che tutta si compie nel nostro interno, fu mostrato dalla natura della *passione*, che non tutto quello che è a noi *interno*, appartiene a noi stessi, ma può essere in noi un elemento essenzialmente *straniero* a noi, come accade appunto nella percezione. Quindi come non ripugna nel fatto dell'*intuizione*, che conosciamo un diverso da noi *ideale*, così non ripugna nel fatto della *percezione*, che conosciamo un diverso da noi *reale*.

ARTICOLO VII.

OBBIEZIONE RISOLUTA.

1174. Qui però si presenta questa gravissima difficoltà: «Come la *materia* della cognizione si può identificare colla *forma*? e se la materia non s'identifica colla forma, come può dirsi ch'ella sia contenuta nella forma, e che faccia con quella una perfetta equazione?»

Rispondo: La *materia*, considerata in se stessa, non s'identifica mai colla forma della cognizione (1). Anzi fu già dimostrato, che la materia in se stessa (il fatto, l'essere semplicemente preso, e il sentire) è un'attività diversa dal conoscere, e molto più dalla forma della cognizione (1164 e seg.). Quindi ancora fu detto, che la materia della cognizione, divisa dalla cognizione stessa, rimane incognita, e su di essa non può cadere questione di certezza, perchè la certezza è solamente un attributo della cognizione. Quello dunque che s'identifica colla forma della cognizione è la *materia* della cognizione in quanto è *cognita*. Lo spirito in tal fatto non fa che considerar quella materia relativamente all'essere, e vederla nell'essere contenuta, come un'attuazione e termine del medesimo. Prima dunque che sia unita all'essere non c'è identificazione: prima che la materia sia cognita, ell'è tale di cui non possiamo tener discorso; ma quand'è unità all'essere e così oggettivata, quando è a noi cognita, ell'ha ricevuto coll'atto del nostro conoscimento una relazione, una forma, un predicato che non avea prima, e in questo predicato consiste la sua identificazione coll'essere; perchè si predica di lei l'essere, nella qual predicazione sta l'atto onde noi la conosciamo. Sicchè poi ci sembra, considerando la *materia* già *cognita*, ch'ella abbia in se medesima qualche cosa di comunissimo con tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comunissima è per lei acquisita, e ricevuta dalla mente, è una relazione ch'ell'ha coll'atto della mente, non reale in essa, ma reale solo nella mente stessa. Il che non essendo stato bastevolmente considerato da Aristotele, e da altri tali, fu cagione che s'avvisassero poter la mente procacciarsi l'idea dell'essere coll'astrazione di ciò che era comunissimo nelle cose, mentre anzi la mente stessa era quella che poneva questa qualità comunissima nelle cose, e da esse togliendola, non faceva che ritogliere il suo proprio: chè, come

(1) Quindi ha luogo la sentenza degli antichi, che «le cose contingenti non sono, ma Dio solo è».

dissi, ciò che nelle cose è *comune*, non è altro che un risultamento della relazione ch' esse hanno colla mente intelligente (1).

1175. E qui si avverta, che quando noi stabilivamo il principio, che la certezza della *proposizione particolare*, che si riferisce a' reali è la stessa della certezza della *proposizione generale*, che si riferisce a' possibili, per l'equazione che fanno tra loro, parlavamo di proposizioni egualmente composte di *forma* e di *materia*, e però non si parlava d'equazione tra la *materia separata dalla forma*, e la *forma* stessa.

A tutto questo forse si replicherà, che, dove il vero stia così, la materia della cognizione, il fatto, per se solo è cosa misteriosa ed occulta. Ed io interamente in ciò acconsento, ed aggiungo, che quest'attività misteriosa ed occulta che sta nel fatto, è la radice della stessa cognizione; perchè anch' essa è finalmente un fatto, è originata dalla necessità suprema cominciante nella suprema di tutte le nature, innanzi a cui conviene al filosofo chinar la fronte e umilmente adorare.

---

(1) Da alcuni passi di s. Tommaso parmi, che il grand'uomo abbia veduto queste due cose importanti, 1° che l'*universalità* non si cava dalle cose, ma in esse si mette dalla mente, 2° che nell'aggiungere che fa la mente l'*universalità* alle cose sentite consiste l'essenza del conoscere. Sembrano tali dottrine chiaramente espresse dal santo Dottore nel brano seguente: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur*, *scilicet ipsa natura rei*, *et abstractio SEU UNIVERSALITAS* (l'astrazione dunque è il medesimo che l'universalità della cosa, secondo il santo Dottore). *Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis* (s'osservi come qui si fanno tre sinonimi dell'intendersi, dell'astrarsi, e della universalità della cosa), *non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est INTELLIGI VEL ABSTRAHI, VEL INTENTIO UNIVERSALITATIS, EST IN INTELLECTU* (*S.* I, LXXXV. II). Qui però quelli che hanno presente la distinzione che fa s. Tommaso tra le due operazioni ch'egli assegna all'intendimento, e che chiama talora 1° *illustrari phantasmata*, 2° *abstrahere phantasmata*, spiegate da me (495 *n.*), troveranno una ragionevole difficoltà. Sappiano essi dunque, che il santo Dottore nel passo citato usa la parola *abstrahere* per significare l'operazione che altrove dice *illustrari phantasmata.* Poichè egli distingue due specie d'astrazione, la prima delle quali egli chiama *per modum simplicitatis*, e questa è un sinonimo perfetto dell'*illustrari phantasmata*, nel qual significato si prende l'*abstrahere* in questo luogo; la seconda chiama *per modum compositionis et divisionis*, e questo è l'*abstrahere* propriamente detto, contrapposto in altri luoghi all'*illustrari*.

CAPITOLO II.

DICHIARAZIONE MAGGIORE DEL PRINCIPIO ONDE SI GIUSTIFICA LA COGNIZIONE MATERIATA IN GENERALE. — PARTE FORMALE.

1176. E non sarà inutile che, non potendo noi ricercare del fatto primogenio della cognizione una ragione fuori di lui, seguitiamo ad analizzar lui stesso, per trovarvi dentro la sua ragione.

Il che faremo in questo e ne' capitoli seguenti. Parleremo prima della parte formale della percezione e della cognizione, e poi della percezione stessa.

ARTICOLO I.

IN CHE CONSISTA L'IMPERFETTO STATO CHE TIENE L'ESSERE INNATO NELLA MENTE UMANA.

1177. Ho già detto che l'*essere* è presente al nostro spirito in un modo imperfetto (1). Cerchiamo coll' analisi di questa prima e fondamentale intuizione di rilevare in che consista quest' imperfezione.

È facile accorgersi, che ciò che manca alla perfezione dell'essere da noi intuito per natura, sono i suoi *termini*.

Noi concepiamo quest'attività che si chiama *essere*, ma non vediamo dove ella riesca, a che si termini: come se noi sapessimo che un uomo lavora, ma non sapessimo che cosa quell'azione dell'uomo ha per termine, se lavora una statua, una pittura, od altro.

1178. Non sapendo dunque noi per natura ove termini quell'attività che concepiamo e chiamiamo *essere*, avviene che

1° L' intuizione di quest' attività non ci può far conoscere per se sola veruna cosa reale, perchè le cose reali sono altrettanti termini di quell' attività che si chiama *essere* (2).

2° L'essere da noi intuito per natura, è *indeterminato*, che viene a dire privo de' termini suoi; *universale*, in quanto che

---

(1) Non già che l'*essere* stesso possa trovarsi rispetto a sè in uno stato imperfetto: voglio dire, ch'egli ci è presente per modo, che noi nol possiamo perfettamente torre e vedere coll'occhio della nostra mente, ma il dobbiamo percepire imperfettamente. La limitazione e l'imperfezione è tutta nostra.

(2) Quindi, ove conoscessimo l'essere perfettamente, cioè con tutti i termini suoi, noi conosceremmo, come dice s. Tommaso, tutte le cose; chè *quicumque cognoscit*, così il santo Dottore, *perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi*, ed *ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium.* C. G. I, L.

è atto a ricevere tutti que' termini ch' egli non ha; *possibile*, o sia in potenza, in quanto che non ha un atto terminato ed assoluto, ma solo un principio di atto: in somma si raccolgono in questa sola osservazione, che « ciò che noi vediamo per natura, è la prima attività, ma priva de' termini suoi, coi quali solo ella si natura, e formasi una real sussistenza », tutte quelle qualità, che noi nel corso di quest'opera abbiamo attribuite all'essere in universale, fondamento della ragione e cognizione umana.

3° Se quest' essere, spiegando se stesso più manifestamente davanti alla mente nostra, dall'interno di sè emettesse la sua propria attività, e così si terminasse e compiesse, noi vedremmo Dio: ma prima che ciò avvenga, e non vedendo noi che pur quell' essere così imperfettamente come lo vediamo naturalmente, quell' attività prima che cela a noi il suo termine, non possiamo dir altro se non quanto disse mirabilmente s. Agostino, cioè che in questa vita, *certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis, attingimus Deum* (1).

4° Finalmente quell'altra attività che il sentimento ci presenta, non uscente dall'interno dell'essere stesso, forma della intelligenza, ma veniente altronde, vedesi da quello essenzialmente separata e distinta (2); e nulladimeno con lui si giudica, e si conosce da lui dipendente; si conosce un termine di lui parziale, contingente, inconfusibile con lui stesso; un termine, di cui è inesplicabile l'origine (3) considerato in se stesso, che dalla relazione però coll'*essere*, forma della ragione, riceve una nova condizione, entra nella classe degli enti, si scorge in una parola fatto partecipe in un modo ineffabile dell' essere.

1179. Di tutto ciò che ci presenta il sentimento, che è quanto dire di tutta la materia della cognizione, si può dunque dire, « che non è un'attività che esca dall'essenza dell'essere, forma della cognizione, sicchè sia un termine essenziale del medesimo; ma bensì è tale, che sebbene estranea all'essenza dell'essere, forma della cognizione, tuttavia non è sussistente, nè si può percepire per tale, se non come termine dell' attività dell'essere stesso ».

Quindi necessariamente si riconosce quell'essere che è forma della cognizione, come fornito d'una duplice attività: cioè di

(1) *De Lib. Arbitr.* II, xv.
(2) Con questo si mostra manifestamente, che il panteismo è un assurdo.
(3) La creazione all'uomo è essenzialmente inesplicabile, come altrove dimostrerò.

una *essenziale*, colla quale costituisce ed assolve se stesso, il termine della quale è a noi nascosto; e di un'altra colla quale termina fuori di se stesso in altri enti contingenti da lui distinti, i quali termini vengono presentati alla nostra percezione dal sentimento (1).

Le quali tutte cose sono risultamenti non del ragionamento, ma della semplice osservazione ed analisi della cognizione nostra: ed il lettore non dee avvolgersi, per bene intenderle, in lunga e difficile serie di raziocinî, ma concentrare ed accogliere la sua attenzione in se medesimo, a vedere e notar bene tutto ciò che sta nella cognizione umana.

ARTICOLO II.

DELLA SIMILITUDINE.

1180. Noi vediamo l'essere per natura: fatto primigenio.

Questa vista dell'essere è imperfetta: e questa imperfezione consiste nel veder noi quell'attività che si chiama essere, nel suo principio, non ne' suoi termini, ne' quali ella si compisce e si assolve (1177 e segg.).

Quindi l'*essere*, non compito ed assoluto, è l'essere *comunissimo*, cioè un essere che può terminare in infinite cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali. Questi ultimi termini dell'essere da noi percepiti, sono le cose reali finite.

Il nostro sentimento, od una sua modificazione che noi proviamo, è uno de' termini dell'essere da noi intuito naturalmente. Pel sentimento dunque noi conosciamo le cose, o sia i termini dell'essere stesso.

1181. Ma un medesimo sentimento viene, e cessa, e riviene: quindi l'essere, in alcuni casi, può replicare lo stesso suo termine un numero indefinito di volte.

Quando noi abbiamo veduto l'essere terminato in un sentimento, abbiamo percepito (mediante il senso) un ente reale, ed è ciò, che chiamammo *percezione*. Ma quando noi consideriamo quel sentimento (termine dell'essere) unicamente come *possibile* a rinnovellarsi un indefinito numero di volte, allora abbiamo l'*idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo un dato termine in cui può terminar l'essere, ma non conosciamo ch'egli vi termini effettivamente: in quell' *idea* noi abbiamo l'*essenza* (conoscibile) della cosa.

---

(1) E perciò la creazione non è necessaria, come recentemente si spacciò in Francia.

L'*essenza* rimane la cosa ideale: ella è un'attuazione e determinazione dell'essere, ma non completa ancora, poichè l'*essenza* può terminare ella stessa ad uno e talora ad infiniti individui reali: questi attuano e compiscono l'essenza e così anche l'essere determinato dall'essenza, e sono a noi dal solo sentimento presentati, ove si parli di enti reali, finiti e contingenti.

Logicamente considerato dunque il primo passo che fa l'*essere* colla sua attività, è verso l'*essenza* specifica piena, che lo determina: di poi arriva al suo termine ultimo che è la *sussistenza*: questa è l'atto compito dell'essenza: l'essere comunissimo non è che la cosa in potenza remota, l'*essere iniziale* delle cose, l'*essenza determinata* è la cosa in potenza prossima.

1182. Quando noi avessimo un torso antico, e scavando novamente sotterra, ritrovassimo anche una testa, due braccia e due gambe; noi non avremmo che a confrontare queste parti col torso, e tosto le riconosceremmo per sue, se tali elle sono. Così avendo noi l'*essere iniziale* per natura presente; ove sentiamo un sentimento, un'azione qualunque, riconosciamo questo per finimento e termine di quell'essere che già avevamo naturalmente conosciuto. E in questo raffrontamento e accorgimento consiste la natura del conoscere.

L'idea dunque della cosa è la cosa stessa priva di quell'atto che la fa sussistere: ma come, avendo il torso, si conoscono le mani ed i piedi, ove si trovino; così coll'idee delle cose si conoscono le cose reali e sussistenti, quando si *sentono* in noi operare: si riconoscono per enti sussistenti, cioè per attuazioni di quell'essere che già si conosce per natura. Quella cosa dunque che prima si conosce in potenza (nella mente), si riconosce poi in atto (fuor della mente) realmente sussistente in se stessa, pel sentimento che per la sua *passività* implica e contiene il diverso. E in questo doppio modo d'essere che hanno le cose, nella mente, e in sè, sta la prima origine del concetto di similitudine, come ho toccato altrove, e si trova la spiegazione di quella sentenza antichissima, che «ogni conoscimento nasce per via di similitudine».

1183. E che la *similitudine*, colla quale gli antichi dicevano che noi conosciamo le cose, fosse quella che passa tra una essenza in potenza ed una essenza in atto, sicchè sia sempre una e medesima cosa, ma in due modi diversi; l'insegnano manifestamente, e il provano con una squisita analisi da loro fatta sulla natura della similitudine. S'oda quel sommo italiano di s. Bonaventura, colle parole del quale abbiamo illustrate in questo Saggio tante nobili verità:

« La cosa, dic' egli, non ha tanta identità colla sua similitu-
« dine, da dover essere numericamente un solo ente; nè ha tanta
« diversità da differire di numero. — E perciò la similitudine
« della cosa è per riduzione nello stesso genere della cosa.
« Poichè uscendo dalla cosa differisce da essa, ma non passa
« tuttavia in altro genere. E qui parlo della similitudine sotto
« il rispetto di similitudine, non della intenzione di chi ne usa;
« parlo cioè in quanto ella esce dal subietto, e tuttavia non parte
« da lui, come lo splendor dalla luce » (1).

Nel qual passo vedesi, che secondo il Dottore, la similitudine (nella mente) non differisce di numero (notisi bene) colla cosa (sussistente fuor della mente), e nulladimeno è diversa: ciò che si spiega considerandola come un'attuazione, un finimento, un termine della sua essenza possibile nella mente esistente.

1184. Nè l'Aquinate insegna altramente.

« La similitudine intelligibile, così dic' egli, per mezzo della
« quale s'intende qualche cosa nella sua sostanza, conviene che
« sia della stessa specie della cosa intesa, o anzi la *specie*
« *stessa* » (2).

E in queste ultime parole avvi grandissima luce: l'idea onde noi conosciamo la cosa, è la *specie* stessa; chè è l'essere determinato bensì, ma non ancora col suo termine, il qual termine (3) è la cosa reale sussistente fuor dell'atto della mente; e quindi considerata da sè, non è l'*individuo reale*, ma la *specie*, in quanto che l'atto suo si può rinnovellare e ripetere in un numero indefinito d'individui.

1185. Quindi quell' unità perfetta, della qual parla così spesso s. Tommaso, tra l'intelligente e la cosa intesa, è l'unità tra l'idea e la cosa sussistente, la qual cosa sussistente a noi si congiunge col senso; e congiunta a noi per l'azione sua nel nostro senso, internamente possiamo poi vederla congiunta colla sua similitudine o potenza, cioè coll'essere innato. « Ciò
« che s'intende, dice s. Tommaso, conviene che sia nell'intelli-

---

(1) *Res non habet tantam identitatem cum sua similitudine, ut sint unum numero: nec tantam diversitatem ut differant numero. — Et ideo similitudo rei in eodem genere est per reductionem cum eo cujus est similitudo. Quia enim egreditur, ideo differt: sed non transit in aliud genus. Et loquor de similitudine secundum rationem similitudinis, non intentionis, id est prout a subjecto exit et non recedit, ut splendor a luce* (In I *Sent.* Dist. III, Part. II, art. I, q. I).

(2) *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, VEL MAGIS SPECIES EJUS* (*C. G.* III, XLIX).

(3) Si parla delle cose contingenti.

« gente » (1). E ancora: « Ciò che è attualmente intelligibile, « dee formare una cosa sola coll' intelletto che attualmente « intende (2), come ciò che è attualmente sensibile è lo stesso « senso in atto (3); in quanto poi la cosa intelligibile si distin- « gue dall'intelletto, sono entrambi (cioè sì l'intelletto, come la « cosa) in potenza, siccome si scorge avvenir parimente nel « senso: chè nè il senso dell' occhio è attualmente veggente, « nè ciò che è visibile attualmente è veduto, se non allora « che l' occhio sia informato della specie visibile per modo, « che della cosa visibile e del vedere se ne faccia una sola « cosa » (4).

Tutto questo risulta nell'analisi dell'atto col quale la mente conosce, e il senso sente.

1186. E i grand' uomini che noi citiamo, tutto ciò dedussero appunto da un'analisi sagacissima, a cui sottoposero l'atto del conoscere, e ne perscrutarono la natura. Essi di tutto ciò conchiusero, che le *similitudini* sopra descritte sono i *lumi intellettuali*, e che la *similitudine universale*, cioè l'*essere in universale*, è, per usare le parole dell'autore dell'*Itinerario*, « la luce della verità che risplende a guisa di candelabro in cospetto della mente » (5).

1187. Ora, che fa tutta questa analisi del modo onde avviene il conoscere?

Ella semplifica la difficoltà d'intendere questo singolar fatto della conoscenza, riducendone tutte le sue specie e varietà in un fatto ultimo e solo, che spiega tutti gli altri, ma che rimane egli stesso finalmente a noi misterioso ed oscuro.

---

(1) *Intellectum oportet esse in intelligente* (*C. G.* I, LI).

(2) Cioè coll'*idea* dell'intelletto, coll'*essenza* che si vede dall'intelletto.

(3) Nella passione che soffre il senso c'è l'entità straniera, cui l'intendimento percepisce come distinta qual è, dall'atto del sentire e del conoscere.

(4) *Intelligibile in actu, est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu; secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat. C. G.* I, LI.

(5) . . . . *ubi* (*in intelligentia*) *ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis* (*Itiner. mentis in Deum*, c. III). S. Bonaventura dice ancora, confermando ciò che aveva detto prima l'autore dell'opera *Della celeste Gerarchia*, che « le sostanze intellettuali, perciò appunto che sono intellettuali « sostanze, son lumi », cioè hanno i lumi in se medesime: che « la perfe- « zione, e il compimento della sostanza intellettuale è la luce spirituale »: che « quella potenza che è una conseguenza della natura dell'anima da parte « dell'intelletto, è un cotal lume in essa »; e con questo lume egli spiega il celebre intelletto agente, e quest'insegnamento dice che è *super verba philosophica et catholica fundatus* (Sul II libro delle *Sentenze*, Dist. XXIV, P. II, art. I, q. I).

Poichè la prima questione, « come la mente coll'idee possa conoscere gli enti sussistenti », non ha più alcuna difficoltà, date e fermate queste due cose, 1° che noi vediamo naturalmente l'*essere*, 2° che l'essere che vediamo è una cosa cogli enti stessi, considerati però in potenza, sicchè quegli enti, in quanto poi sussistono, non sieno altro che de' termini e finimenti di quell'essere che già noi vediamo.

1188. La seconda questione, « come questi termini e finimenti dell'essere, che vediamo indipendenti da noi, possono esser da noi conosciuti », pure riceve grande luce considerando che ciascuno di noi è un ente sussistente, un di que' termini e finimenti dell'essere che vediamo; e noi siamo in noi per modo, che quelli che vediam l'essere, siamo pur quelli che sentiamo noi stessi. Ora noi come enti sussistenti sensitivi, siamo soggetti congiunti e comunicanti con tutti gli altri enti, sicchè gli altri reali esercitano la loro azione sopra di noi, modificando il nostro sentimento; e quindi gli *agenti* in noi, sono quelli che noi conosciamo, come enti a noi stranieri.

1189. Tutto ciò è chiaro; ma tutto ciò suppone la vista dell'essere in universale, fatto primo, di cui non si dee cercare spiegazione in altro fatto antecedente. Che cosa dunque rimane di questo fatto a conchiudere? Questo certamente, che l'*essere* è conoscibile per se stesso; cioè ch'egli ha questa maravigliosa prerogativa, di poter esistere nelle menti e costituirle. San Tommaso era già pervenuto a questa conclusione, nella quale, chi bene intende, la ricerca della natura del sapere umano si riposa finalmente e si acqueta.

« Le specie intelligibili, cui il nostro intelletto partecipa, si « riducono come in loro prima causa in qualche principio « PER LA SUA PROPRIA ESSENZA INTELLIGIBILE » (1). L'*intelligibilità essenziale* di questo principio dell'intelletto è appunto il fatto ultimo di che parliamo, dove ogni ricerca finisce e s'appaga. Le parole di s. Tommaso si possono spiegare in quest'altre, che equivalgono a quelle del santo Dottore: « Esaminando ed analizzando la natura della cognizione, si riduce ultimamente ogni difficoltà a ricercare come noi possiamo percepire l'essere. Ma di ciò non essendo altra ragione che il fatto stesso, il quale è che noi intendiamo l'essere, e tutte le cose non le intendiamo se non mediante l'essere, perchè sono essere, ci convien dire che l'essere solo abbia una cotal natura da poter esistere nelle

---

(1) *S.* I, LXXXIV, IV.

menti, il che vien a un dire, da dover essere intelligibile per sua propria essenza ».

ARTICOLO III.

SI RINFORZA LA CONFUTAZIONE DELL'ERRORE FONDAMENTALE DELLA SCUOLA TEDESCA (331 e segg.).

1190. L'errore fondamentale della scuola tedesca ebbe tre gradi: 1° l'identificazione assoluta delle cose colle idee, 2° quindi coll'intelletto, 3° quindi finalmente coll'uomo. Noi dobbiamo occuparci del primo, radice degli altri due.

1191. Il Kant, da cui quella scuola incomincia, diede principio (1) pure all'errore di cui parliamo, per una difficoltà da lui veduta e non potuta risolvere.

Io rimetterò innanzi questa difficoltà fornita di tutta la forza di cui sia capace.

Esaminando il filosofo di Könisberga in qual modo il nostro spirito percepisca intellettualmente, gli parve notare, che nell'oggetto sia già compreso il predicato che noi a lui diamo percependolo: per esempio, quando noi pensiamo una casa grande, la *grandezza*, che è il predicato, sia già inerente alla casa stessa, e non siamo noi quelli che gliela aggiungiamo col nostro pensiero. Viceversa, il concetto *grandezza*, applicabile a diversi subietti, ha in sè la necessità di trovarsi in que' subietti, sebbene a quelli noi non pensiamo senza l'uso de' sensi che ce li presentino. Quandopoi coll'uso de' sensi noi percepiamo que' subietti, allora noi vediamo ch' essi sono così legati a quel concetto di grandezza, ch' egli sarebbe vuoto e nulla significherebbe senza di essi. Per tali osservazioni il Kant conchiuse che v'aveva *identità* perfetta tra il *concetto* nella mente, e l'*attributo* della cosa fuori della mente. È come se egli fosse venuto ragionando in questo modo: « Quando io ravviso in un dato oggetto sensibile un *attributo*, per esempio la *grandezza*, io faccio ciò per un giudizio, cioè io applico al medesimo il *concetto* che nella mia mente si trova di grandezza. Applicandogli io poi questo concetto, vengo a considerare questo concetto di grandezza come inerente al medesimo oggetto essen-

(1) Dico, *diede principio*; perchè egli non immedesimò se non la parte formale delle cose colle idee, lasciandone dubbiosamente distinta la *materia*. Il Fichte compì l'identificazione, facendo che anche la materia riuscisse fuori dalla natura delle idee o dello spirito.

zialmente; per esempio, dicendo: questo oggetto è grande, io attribuisco al detto oggetto quella stessa grandezza che io prima pensavo separata da lui. Ora se quella grandezza ch'io attribuisco ad un oggetto sensibile è quella stessa che io pensavo prima, forz'è che l'*attributo* dell'oggetto sia una cosa identica colla mia *idea*, e perciò forz'è che la mia idea, o il mio concetto, che è il medesimo, sia un *ingrediente* necessario a formare gli oggetti che io percepisco e ch'io poi credo essere cose diverse da me. E veramente, se la grandezza ch'io vedo nell'oggetto non è quella stessa appunto che io penso; in che modo dunque mi posso servir del concetto mio di grandezza a conoscere quell'oggetto? in che modo posso io giovarmi a ciò d'un concetto che non ha a far nulla con ciò che è nell'oggetto? che mi varrà l'applicar io all'oggetto un predicato che non è punto il suo? questo predicato che non è il suo, mi farà egli conoscere il suo proprio? come si dà questo passaggio, in una parola da ciò che è nella mente, a ciò che è fuori di lei nell'oggetto?

Convien dunque ammettere, conchiudeva, che i miei concetti, le qualità nella mia mente, entrino a formare e comporre gli oggetti esterni come un elemento loro necessario ».

1192. Chi avrà intesa la dottrina che noi abbiamo più sopra esposta, non si lascerà sopraffare da questa difficoltà, che non si può negare essere nell'aspetto suo molto sottile. Ella si coglie perfettamente quando s'abbiano bene conosciuti i fatti seguenti, dati dall'analisi della cognizione umana, cioè:

1° Che ogni cosa contingente ha due modi di essere, nella mente, e fuori della mente.

2° Che il modo d'essere nella mente è in *potenza*, e fuori della mente è l'*atto* della stessa identica essenza che è veduta dalla mente.

3° Che quindi nella mente c'è una pienissima *similitudine* colla cosa fuori della mente e tale, che sebbene non sia identica colla cosa rispetto al suo atto di realità, tuttavia non differisce di numero dalla cosa a cui quell'atto appartiene, ma ne è il cominciamento, e ne costituisce la *specie*, l'*intelligibilità*.

4° Che se si considerano le cose (limitate e contingenti) in separato dalla mente, elle sono incognite, anzi per sè non conoscibili: e la loro relazione colla mente non è in esse, ma nella mente, la loro similitudine poi che si trova nella mente, non è che il loro essere ideale, una determinazione dell'essere

universale, fonte di tutte le idee e di ogni conoscibilità, come quello che solo è conoscibile per se stesso (1).

5° Finalmente che le cose limitate e contingenti, non essendo che altrettanti atti e termini dell'essere comunissimo dalla mente intuìto, si possono da lui considerar separate; e separate, si dicono sussistere fuor della mente, e si chiamano *cose reali.*

6° Finalmente, quand'anco la *realità* e l'*idealità* della cosa s'identificassero, il che non è (altro non essendoci d'identico che la *cosa*, e non il *modo* di essere), anco allora, la cosa non si confonderebbe mai coll'atto della mente nè col soggetto, che la possiede, perchè la stessa *idea* è per sè oggetto distinto dal soggetto pensante, e a lui opposto.

1193. Le *cose reali* dunque non si possono in alcun modo, senz'alterare la proprietà del discorso, confondere colle idee, e molto meno colla mente che le percepisce, perchè la separazione e reale distinzione di queste tre entità è contenuta nella stessa loro definizione.

CAPITOLO III.

DELLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE, E PRIMAMENTE DELLA PERCEZIONE DI NOI MEDESIMI.

ARTICOLO I.

DELLE COSE CHE NOI PERCEPIAMO.

1194. Veniamo ora a parlare del valore della stessa percezione intellettiva.

In questa vita noi non percepiamo che due specie di cose reali, 1° noi stessi, 2° e i corpi. Cominciamo dalla certezza della percezione di noi stessi.

ARTICOLO II.

IL SENTIMENTO DELL'*Io* È UN SENTIMENTO SOSTANZIALE.

1195. *Io* sono un ente che si pensa da sè, sono perciò una *sostanza.*

La sostanza dell'*Io* è un *sentimento*, chè l'*Io* sente: io mi sento

(1) Le cose limitate non *essendo* da sè, non hanno nè pure la *conoscibilità* loro da sè.

sempre il medesimo in tutte le varie operazioni che fo; e quando non ne fo, mi sento ancora, perchè vivo e sento di vivere essenzialmente.

1196. Quest' *Io* è dunque un *sentimento fondamentale*, perchè tutte le altre sensazioni si fondano in lui (1): egli non ha bisogno dell'altre sensazioni, è da sè: *noi* non possiamo giammai essere senza di noi, tutte l'altre sensazioni hanno bisogno del sentimento nostro essenziale, perchè tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi.

Col sentimento *Io* noi sentiamo dunque un ente, una sostanza, un soggetto (che è quanto dire un principio vivente, senziente: in tal modo se noi pensiamo questo sentimento, noi percepiamo una sostanza; c' è dunque una sostanza che noi percepiamo immediatamente, e questa sostanza siamo noi.

ARTICOLO III.

NOI PERCEPIAMO NOI STESSI SENZA UN PRINCIPIO DI MEZZO.

1197. Percependo coll'intendimento *Noi* stessi, non abbiamo bisogno d'usare verun principio di mezzo: la percezione di noi stessi non si fa dunque con un raziocinio, ma con un semplicissimo giudizio.

Consci del sentimento fondamentale, noi diciamo a noi stessi: « Esistiamo »: che vuol dire: « è il *Noi* »; è questo sentimento, che è una sostanza, un ente che sussiste con un'interna energia. In fatti nel sentimento dell'*Io* l'uomo sente appunto quell'energia nella quale egli è, per la quale si distingue da tutte l'altre sostanze esistenti (2).

Comprendendosi dunque nel sentimento *Noi* la nostra particolare sussistenza, l'intendimento non ebbe a far altro, al fine

(1) Ciò fu provato nella Sezione V, ed ivi spiegatone il modo altresì, (692 e segg). Questo *sentimento sostanziale* dichiara ciò che dice sant' Agostino nel lib. IX della *Trinità*, che *SUBSTANTIALITER notitia (sui) inest menti.* In fatti l'anima a percepire se stessa non ha bisogno che di volgere la propria attenzione sul proprio sentimento, e immantinente percepisce se stessa. Ma poichè quest'atto di rivolgere al proprio sentimento l'attenzione intellettiva non è innato con noi, quindi s. Tommaso non accorda alla mente di necessario e di sostanziale che una *notizia abituale* di se medesima: *Notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis*, dic'egli, *quantum ad id quo HABITUALITER cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis.* De Verit. X, VIII.

(2) Tuttavia nella percezione di noi stessi, come di tutte l'altre cose sussistenti, analizzando quella percezione ritroviamo che l'*essere* puro è un'attività diversa dal *sentire*. Quindi noi, che siamo un *sentimento*, abbiamo

di percepire *Noi*, se non di rivolgere la sua attenzione a *Noi*, e riconoscere quell'esistenza reale e subiettiva, che nel sentimento medesimo è già posta, e che perciò non abbiamo bisogno di supplire con un'integrazione, o induzione: il qual riconoscimento si fa mediante la nozione dell'essere oggettivo che è in lui.

ARTICOLO IV.

CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DELL'*Io*.

1198. Non potrei dimandare se è certa la percezione dell'*Io*, ove questa percezione non fosse data.

Oltracciò, vera o illusoria, ella è data dalla natura, perchè si compone di due fatti primigenî, 1° dalla forma o idea dell'essere, 2° e dalla materia o sentimento fondamentale, che percepito da se stesso si suol segnare col monosillabo *Io*.

Se è dunque data, è ella vera e certa?

L'idea dell'esistenza è per sè giustificata, come sopra abbiamo dimostrato (1065 e segg.), ed ella è la prima parte di questa percezione.

Il sentimento dato dalla natura *(Io)* è giudicato esistere, e questo è il giudizio che costituisce la percezione intellettiva dell'*Io*, e del quale si cerca la giustificazione. La questione dunque, « la percezione dell'*Io* è ella certa? » prende anche questa forma: « il mio intendimento giudica rettamente, nell'applicare il predicato universale di esistenza al mio sentimento? »

1199. La risposta a questa dimanda è contenuta nel principio generale dell'applicazione della forma della ragione (predicato) alla materia (subietto), principio esposto nel capitolo precedente.

Ivi abbiamo veduto, che ogni attività, ogni sentimento non è che un'attuazione o un termine dell'attuazione dell'*essere:* quindi è ben applicato questo predicato al sentimento che costituisce l'*Io*, e la percezione di me stesso è la più certa di tutte l'altre (di cose contingenti), perchè la più immediata, e altresì condizione di tutte l'altre.

---

altronde l'*essere*, e non da noi stessi. È dunque male appropriata la frase, che *noi esistiamo per noi stessi*, la quale si usa da alcuni filosofi in Germania ed in Francia. Più tosto si fa con questa considerazione manifestamente vera la sentenza di sant'Agostino e d'altri Padri, che le creature non sono assolutamente.

ARTICOLO V.

COME S. AGOSTINO DALLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DI NOI STESSI TOLSE A CONFUTARE GLI ACCADEMICI.

1200. Sant'Agostino mosse dal punto immobile della percezione di *Noi* stessi (1) a ribatter gli Accademici, e lo fece nel modo seguente. — « In questo (cioè nel giudizio che noi viviamo) non temiamo punto, che da qualche similitudine di vero « forse noi siamo ingannati, chè certo è che vive eziandio quegli « che s'inganna; nè in veder ciò, s' hanno a contrapporre di « quelle obbiezioni che al vedere esterno si contrappongono, « cioè che qui forse noi c'inganniamo, come quando s'inganna « l'occhio che vede il remo infranto nell'acqua, e come a' naviganti par di vedere mover le torri, e altre cose infinite « le quali sono altramente da quello che si vedono; giacchè « quel vero di che parliamo non vedesi per occhio di carne.

(1) Non è però che sant'Agostino abbia messo, come suppose il Galluppi e con lui altri soggettivisti, per prima verità, da cui tutte l'altre dipendano, l'*Io esisto* del Cartesio. Questa prima proposizione cartesiana manca di forza, se non suppone la sua maggiore, come ho dimostrato (979 e segg.). Il santo Dottore è partito dall'*Io esisto*, come da una verità evidente, e non contrastata dagli Accademici ch'egli confutava: ma non come dal primo vero. Quando ha parlato di questo, allora, abbandonato nel volo della sua mente il *soggetto*, si è sollevato all'*oggetto*, si è innalzato fino all'essenza della verità stessa priva di tempo, di luogo, d'angustie, di limiti, e n' ha veduta la luce, più certa e immobile della propria esistenza; e allora ha detto queste memorabili parole: *FACILIUSQUE DUBITAREM VIVERE ME, QUAM NON ESSE VERITATEM QUÆ PER EA QUÆ FACTA SUNT INTELLECTA CONSPICITUR* (*Confess.* VII, X).

E volendo osservare e distinguere la persuasione che ha l'uomo delle prime verità, e la persuasione dell'esistenza di se stesso, dico che per quelle e per questa la persuasione è somma; ma c'è quest' osservabilissima differenza, che rispetto alle prime verità è impossibile semplicemente pensare che non esistano, rispetto a me, non è impossibile pensare alla mia non esistenza, ma solo è impossibile che io assenta con cognizione diretta alla proposizione che dice me non essere. Questa diversità tra le *verità* prime, e *necessarie*, e la *verità di fatto della mia esistenza contingente*, è fermata eccellentemente da s. Tommaso, e mostra l'assoluta impossibilità che ha l'uomo d'essere veramente scettico, cioè di rifiutar l'assenso alle prime verità. Ecco le parole del grand'uomo: « Pensare alcuna cosa ch'ella non sia, può intendersi in due « maniere. Nella prima, che cada semplicemente nell'apprensione la cosa « non essere; e in questa nulla impedisce che l'uom pensi sè non essere, « siccome può pensare un tempo sè non essere stato. Ma non potrebbe così « cadere nell'*apprensione* che il tutto fosse nello stesso tempo minore della sua « parte (è una delle prime verità), perchè l'un termine esclude l'altro. Nella « seconda maniera può intendersi che all'apprensione s'aggiunga l'*assenso*; e « così non è alcuno che possa pensare sè non essere con assentimento a ciò: « poichè in qualsiasi cosa ch'egli percepisca, percepisce sempre (abitualmente) « se stesso ». *De Verit.* Q. X, art. XII.

« Un intima scienza è quella per la quale noi sappiamo di vi-
« vere; e qui nè pur l'Accademico può dire, Forse dormi, e nol
« sai, e vedi sognando. Certo le cose vedute in sogno similis-
« sime sono a quelle vedute in veglia; e chi nol sa? Ma chi si
« sta certo della scienza del viver suo, non dice con essa, So
« di vegliare, ma, So di vivere: sia dunque ch' egli dorma, o
« sia che vegli, egli vive. Nè in quella scienza può avervi inganno
« per sogni; chè anche il dormire, anche il veder cose ne' sogni,
« è operazion di chi vive. Nè l'Accademico contro questa scienza
« può dire, Tu sei pazzo furioso forse, e nol sai; poichè le cose
« che appaiono a' sani, sono somigliantissime a quelle che ve-
« dono i pazzi: ma chi impazzisce vive. Nè contro gli Accade-
« mici altri dice, So di non esser pazzo; ma, So di vivere. Mai
« non può dunque ingannarsi o mentire quegli che dice saper
« di vivere. Si gettino pure mille generi di false visioni contro
« colui che dice, So di vivere, nulla di ciò temerà egli, chè
« anche chi s'inganna vive» (1).

ARTICOLO VI.

DI ALTRE VERITÀ CHE PARTECIPANO DELLA STESSA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DELL'*IO*.

1201. E s. Agostino da quella immobile certezza del viver nostro e del nostro essere, molti altri veri deduce in questo modo:

« Ma se tali cose sole all'umana scienza appartenessero, assai
« poche sarebbero; se non che in qualsiasi genere a tale si mol-
« tiplicano, che non solo cessano d'esser poche, ma ancor si
« vedono tendere ad un numero infinito. Poichè colui che dice,
« So di vivere, dice di sapere una cosa: ma se dica, So di saper
« di vivere; già le cose son due, e il saper di saper queste due
« è sapere un terzo vero: così si può aggiungere il quarto, e il
« quinto, e innumerevoli, se a ciò l'uom bastasse. Ma poichè
« non vale a comprendere un numero innumerabile per addi-
« zione di singole cose, nè a recitarle innumerabilmente, almen
« questo stesso senza dubbio comprende, e dice, quella serie
« esser vera, ed essere sì innumerabile, che veramente l'infinito
« suo numero egli non possa comprendere. Il medesimo osser-
« var si può nella certezza della volontà. Poichè potrebb' egli

(1) *De Trinitate*, L. XV, c. XII.

« esser che non fosse imprudente risposta il dire: Forse t'in« ganni, a chi dice: Voglio esser beato? E se dica, So di voler « ciò, e so di saperlo; già a queste due può aggiungere una terza « affermazione, di saper que' due veri; ed una quarta, cioè di « sapere ch'egli sa que' due veri, e somigliantemente all'infinito « può procedere (1). Medesimamente se alcuno dica, Non voglio « errare; sia ch' egli erri, sia ch' egli non erri, non sarà egli « sempre vero che errare egli non vuole? Chi è che a costui « non rispondesse imprudentissimamente dicendogli, Forse t'in« ganni? mentre ov'anco s' inganni, egli tuttavia non s'inganna « in questo, nel non volersi ingannare. E s'egli dice di saper « ciò, può aggiungere un numero quant' egli vuole grande di « veri, ed egli ben s'accorge che il numero va in infinito. Poichè « chi dice, Non voglio ingannarmi, e so di non volerlo, e so di « saperlo, già egli può, sebbene con una incomoda locuzione, « di qui mostrare un infinito numero di veri: ed altre cose si « trovano, valide assai contro agli Accademici, i quali conten« dono nulla potersi sapere dall'uomo » (2).

ARTICOLO VII.

OSSERVAZIONE SULLE PERCEZIONI INTELLETTIVE DE' SENTIMENTI.

1202. Osserverò, per conclusione di questo capitolo, ch'egli è impossibile, che ciò che ci si presenta all'intendimento e ciò

(1) Non hassi a credere che questa osservazione di sant'Agostino sia una vana sottigliezza d'ingegno, e che questi veri che annovera sieno distinti di parole e non di realtà. Anzi l'uomo che sa, troverà qui forse un' osservazione acutissima, ed utile a ben conoscere la natura delle cognizioni umane. Sant'Agostino distingue le *diverse riflessioni* che la mente fa sopra le proprie cognizioni, e nota che ogni riflessione è un atto novo della mente distinto dal precedente, e che produce una cognizione nova. Ciò è di somma rilevanza a sapersi e massimamente applicandosi alla spiegazione de' fatti della mente. Noi abbiamo più volte in quest'opera dovuto far uso della distinzione tra la cognizione *riflessa*, e la *cognizione diretta*; e mostrar come l'una non sia l'altra; l'una non sappia dell'altra, l'una si trovi talora in contraddizione coll'altra (Ved. tra gli altri luoghi 1149-1157). Una riflessione sopra la cognizione che già l'uomo ha, il sapere di sapere, è aumento tale di scienza, che sta questa cognizion nova alla prima come il molto al poco, e fin anco come l'infinito al finito. Colla cognizione riflessa si domina e signoreggia la diretta a sua voglia; e solo per la riflessa, quella è in nostro arbitrio. La *scrittura* non si sarebbe mai trovata, ove non ci fosse stata una riflessione sulla *lingua*. I *numeri* sono un' invenzione dovuta alla riflessione sulle *idee* de' medesimi; le *lettere* algebriche sono il prodotto d'una riflessione sopra i numeri; le *funzioni analitiche* nacquero da una terza riflessione sulle lettere algebriche. Ecco che cosa voglia dire questo apparente giochetto di parole, *sapere di sapere di sapere!* È la formola più semplice che esprime l'ordine d'idee, a cui appartengono le Funzioni Analitiche del La Grangia.

(2) *De Trinit.* L. XV, c. XII.

che conosciamo sieno cose diverse: perchè presentarcisi una cosa vuol dire sentirla: ed è la cosa in quanto da noi è sentita, che noi percepiamo: quindi la cosa in quanto è sentita, non può essere non identica a se stessa in quant'è conosciuta con una cognizione diretta, cioè percepita intellettivamente: chè percepirla, non è che sapere, che attestare a noi stessi di sentirla. Sicchè la percezione intellettiva ha lo stesso termine *identico* della sensazione, che è suo oggetto prossimo: non può aver dunque difformità una cosa da se medesima, nè perciò falsità in simile cognizione. Questa riprova della percezione intellettiva nasce dalla semplicità dello spirito, che come principio uno congiunge in sè il sentimento e l'intellezione.

CAPITOLO IV.

DELLA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DE' CORPI.

ARTICOLO I.

DIFFICOLTÀ DEL PROVARE LA CERTEZZA DELLA PERCEZIONE DE'CORPI (1).

1203. Nella percezione di noi stessi ci sono dati per intero dalla natura i due termini tra' quali si fa il giudizio, cioè il predicato, l'essere in universale, ed il subietto, l'*Io*, ente reale e sostanziale. Questi due termini, congiunti nell'unità del soggetto percipiente, formano la percezione intellettiva dell'*Io*, sulla quale non può cader dubbio: poichè l'idea dell'essere è idea giustificata per sè, è la verità; l'*Io* poi è la materia della cognizione, da noi punto non alterata in percependola, come quella che consiste in un sentimento, che per sua natura è tale, quale apparisce, l'apparire essendo lo stesso sentire. La percezione dunque dell'*Io* semplicissima non ammette alcun raziocinio in mezzo, alcun uso di principio mediatore, ma solo l'applicazione del principio primo d'ogni cognizione.

---

(1) Gli scettici rivolsero contro la percezione de' corpi tutte le loro armi, come ho detto di sopra.

Sant' Agostino scrive così: *Cum enim duo sint genera rerum quæ sciuntur, unum earum quæ per sensus corporis percipit animus, alterum earum quæ per se ipsum* (veggansi qui assai ben distinte da sant'Agostino le due maniere di percezioni da noi poste, i due fonti della materia delle cognizioni): *multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi, Scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt.* De Trinit. L. XV, c. XII.

1204. Ma non è fornita di tanta semplicità la percezione del corpo.

Nel sentimento de' corpi noi proviamo un'*azione* fatta in noi, quindi un'attività; ma quest'agente non ci si presenta puramente come un ente in sè, indipendentemente da ogni relazione con altro. Il sentimento dunque, e tutte le sensazioni de' corpi, ci fanno sentire questa sostanza, che si chiama corpo, nella sua attività in noi, quindi in una sua peculiar relazione con noi, in quant' agisce, e non puramente in quanto *è*.

E anzi veramente l'*azione* del corpo noi la percepiamo solo come *passione*. Tale ci è presentata nel *sentimento*. L'intendimento poi è quello che vede questa passione, non più dalla parte di chi patisce, siccome l'esperimenta il senso, ma dalla parte di chi agisce, e quindi la cangia a se stesso in azione, e contemporaneamente riconosce un principio agente diverso da sè, e un ente, una sostanza, della qual solo è proprio l'agire.

L'ente dunque è supplito, come un incognito, non conoscendosi lui se non per la sua azione; la mente lo suppone, perchè ciò che agisce, deve aver l'atto primo che lo costituisce *ente*, chè l'atto esercitato su un altro, è un atto secondo che si radica in un atto primo. Che il secondo chiami il primo vedesi nell'essere, perchè è un vero che appartiene all'ordine intrinseco dell' essere.

Pertanto queste operazioni intellettive hanno bisogno di qualche giustificazione.

ARTICOLO II.

L'INTENDIMENTO VEDE UN'AZIONE NELLE PASSIONI CHE SOFFRE LA NOSTRA SENSITIVITÀ.

1205. Già ho mostrato altrove, come *passione* ed *azione* sieno vocaboli che esprimono due relazioni d'una cosa stessa: e come l'*intendimento* nella passione che soffre il *senso* percepisca un'azione (666 e segg.).

Quella dottrina può soggiacere alla seguente difficoltà: «Il senso percepisce la passione e non l'azione. L'intendimento non può percepire la prima senza la seconda, perchè si dice la seconda inchiusa nella prima: qui pare averci contraddizione».

Si risponde in questo modo: Vero è che il senso percepisce la passione e non l'azione, chè la prima ha un'esistenza diversa dall'altra; ma l'intendimento percepisce la passione col *concetto* della passione; e il *concetto* della passione non può esistere

senza che s'inchiuda in esso il *concetto* dell'azione: chè questi due concetti sono relativi, ed uno si racchiude reciprocamente nell'altro.

Ma che è questo *concetto*? come l'intendimento si forma il *concetto* della passione? Riassumiamo brevemente le dottrine spiegate nella Sezione precedente.

ARTICOLO III.

LO SPIRITO UMANO DALLA PASSIONE CHE SOFFRE IL SENSO PERCEPISCE E CONOSCE UNA SOSTANZA CORPOREA.

1206. Il principio di cognizione è questo: « L'oggetto dell'intelletto è l'essere »; o in altro modo: « L'intelletto, se intende, dee intendere un qualche cosa » (602 e segg.).

Ora quando noi, dotati d'intelletto, siamo consci d'una modificazione, diciamo naturalmente (1): « Ecco un qualche cosa che non è noi». E il dir questo è ragionevole e necessario; poichè, checchè sia, sempre un qualche cosa dee essere che ci modifica: giacchè sentiamo che, talora a nostro malgrado, talora a grado, sempre però ci vien fatto forza e, ciò che produce attualmente passione non è un nulla: dunque è un qualche cosa, un' entità, che si percepisce.

Diciamo nello stesso tempo: « Se qui ci ha un qualche cosa, ci dee aver una sostanza, o un atto primo che è la base dell'ente »; poichè tutto ciò che si dà, o è sostanza, in questo senso, o appartenenza di sostanza: non c'è mezzo alcuno (2).

Vediamo dunque che sia il percepito nella passione del senso. È un'azione in noi, un agente, dunque ente agente, chè l'agente non si concepisce che come ente.

Così svanisce la difficoltà proposta: il senso non potea percepire l'avvenimento, che nel suo essere di passione, non essendo egli una potenza oggettiva: non potea percepire un agente, che nel proprio patire, e quindi nè manco potea percepirlo colla *relazione* d'azione. Ma l'intendimento, facoltà di veder le cose in sè, necessariamente vede l'ente che agisce: chè è in quanto una cosa è in sè, che fa le sue operazioni, essendo l'operare una conseguenza dell'essere. L'essere è attività

---

(1) Ci movono a ciò i bisogni e gl'istinti, come abbiamo detto 514 e segg., e 1030 e seg.).

(2) Nel Vol. II, n. 597 e segg., abbiamo dimostrato a lungo la necessità assoluta di quest'illazione.

essenziale; è la prima attività da cui tutte l'altre dipendono: dunque è proprio dell'intelletto il veder sempre nella passione l'azione, e nell'azione l'agente, e nell'agente l'ente in sè, la sostanza (578 e segg.): una cosa è implicata nell'altra, e si vede con un atto solo, che si dice atto della percezione.

1207. S'intenderà ora che sia il *concetto* di passione. Egli non è che l'azione considerata relativamente all'ente che da lei patisce. Nel *concetto* di passione si racchiude dunque quello di azione: chè quel concetto discende da questo, come questo discende dal concetto d'agente. Concludendo: come la percezione dell'*Io* si fa mediante due elementi dati dalla natura, che s'uniscono nell'ente senza intervento d'altra facoltà che la *sintesi*, così la percezione de'corpi si fa mediante l'unione di due elementi dati dalla natura, che s'uniscono colla *facoltà della sintesi*, intervenendo anche quella d'*integrazione*, la quale all'*agente* che si manifesta attualmente nella passione, aggiunge quell'atto primo, che in ogni ente si concepisce come necessaria sua base, e che lo costituisce com'ente.

Quest'atto primo però rimane solo determinato dall'azione che produce nel nostro senso (1).

ARTICOLO IV.

GIUSTIFICAZIONE DELLA PERCEZIONE DE'CORPI.

1208. Nella percezione de'corpi c'è dunque 1° la percezione dell'*Io* colla sua modificazione o passione sensibile, 2° l'intendimento percepisce la passione e così n'acquista il concetto, 3° nel concetto di passione è compreso quello d'azione come suo correlativo; 4° nel concetto d'azione attuale è compreso l'atto e però l'agente; 5° l'agente è integrato dalla mente per la necessità di concepirlo come *ente*.

La percezione dell'*Io* e sue modificazioni fu giustificata nel capitolo precedente.

Che il concetto di passione, d'azione e d'agente sieno implicati

(1) Ciò che colla parola *corpo* si esprime, è un *ente in quanto fa in noi un'azione avente un dato modo* (estensione). Ora chi considerasse l'*ente corpo*, indipendentemente da quest'azione, non considererebbe più ciò che con questo vocabolo *corpo* si chiama. Avvertasi sottilmente a questo, chè è ciò che spiega la denominazione di *percezione de' corpi*. Si dice *percezione* in quanto il *corpo* esprime un *agente* su noi. Non facciasi dunque del corpo un ente astratto, o incognito, insensibile, poichè, così facendo, la nozione di lui è distrutta. Quindi l'*influsso fisico* fu per noi messo fuori di questione, perchè è già compreso nella definizione stessa del corpo.

l'uno nell'altro e che l'intendimento non possa aver l'uno senza avere ad un tempo almeno implicitamente gli altri due, questo non sembra abbisognare di dimostrazione.

Rimane a sapere come l'intendimento passi dal concetto di *agente* a quello di *ente*. Ma avendo noi dimostrato che l'essere presente per natura all'umana mente è il mezzo universale di conoscere, altro non resta se non a considerare che l'*agente* non si conosce se non concependolo come *ente*, che è l'operazione essenziale ed universale della umana mente, e però la concezione dell'*ente* è anteriore logicamente nella percezione de'corpi a quella d'agente, d'azione e di passione.

Dicevamo tuttavia che interviene in questo fatto un'*integrazione*, ed ecco come. Noi per la necessità del concepire l'*agente* dobbiamo unirgli l'*essere* e così apprenderlo come un ente. Ma nel concetto mero d'agente non c'è tutto ciò che costituisce l'ente, manca l'atto primo, perchè l'ente prima è e poi agisce in un diverso.

Noi dunque aggiungiamo non solo l'essere in universale, ma l'ente, o l'atto primo base del corpo, il che è un'integrazione.

È però da osservarsi che quest'atto primo appunto aggiunto all'agente per la necessità del concepirlo, non è nulla di positivo, onde l'agente rimane determinato dalla sua *azione sensibile*, ch'è il solo elemento positivo che conosciamo nella percezione dei corpi. Di qui la sostanza corporea siccome *specificata* non già da quello che noi le aggiungiamo pel bisogno di concepirla, ma dalla sola sua azione *sensibile*, ch'è ciò che ne'corpi tien luogo di sostanza, per cui sono quello che sono e ne ricevono la definizione.

Per questo ci asteniamo dal dire, che nella percezione intellettiva de'corpi intervenga alcun'applicazione del principio di sostanza, chè non è supplito ciò che noi prendiamo in essi come sostanza, essendo questo il *percepito* da'sensi; il qual percepito è perciò il *primo atto specifico* de'corpi, rimanendo l'atto precedente, la pura forma di ente, comune a tutti gli enti, che perciò non ne specifica nessuno.

Nello stesso tempo apparisce che il *corpo*, com'è dall'uomo percepito, è un ente imperfetto, non presentandogli quell'atto per cui è un ente in sè, ma quello per cui è un ente relativo al senso, onde ci piace chiamarlo *ente estrasoggettivo*.

CAPITOLO V.

DELLA CERTEZZA DEGLI ENTI CHE NON SI PERCEPISCONO, MA SI DEDUCONO DA QUELLI CHE SI PERCEPISCONO.

ARTICOLO I.

QUALI SIENO GLI ENTI CHE NON CONOSCIAMO PER UNA PERCEZIONE, MA PER UN RAGIONAMENTO.

1209. Come due sono le maniere di enti che noi percepiamo, cioè l'anima umana e il corpo (1), così due sono le maniere di enti soprasensibili a cui giunge la mente nostra per ragionamento, gli Angeli (2) e Dio.

ARTICOLO II.

DISTINZIONE TRA L'IDEA E IL GIUDIZIO DELLA SUSSISTENZA DI QUESTI ENTI.

1210. Due cose si devono spiegare circa le cognizioni nostre di questi enti: la concezione o idea de' medesimi, e il giudizio sulla loro sussistenza.

ARTICOLO III.

ONDE NASCA LA CONCEZIONE DI QUESTI ENTI.

1211. La concezione (quale ella sia) ci viene dall'astrazione e sintesi delle idee delle cose percepite, e dall'idea dell'essere in universale.

La nozione dell'intelligenza umana è la più prossima a quelle concezioni. Spogliando l'intelligenza umana del corpo, e con-

---

(1) Noi percepiamo NOI stessi, e da questa percezione caviamo per astrazione l'idea dell'anima umana nel modo che abbiamo tante volte descritto in quest'opera, cioè separando il *giudizio* sulla sussistenza dall'*apprensione reale* della cosa. Medesimamente noi percepiamo il *corpo* nostro e i *corpi* che immediatamente agiscono sul nostro: e da queste percezioni caviamo per astrazione il concetto del corpo, sia organico e animale, sia inorganico.

(2) Gli Angeli diedero gran materia alle antiche filosofie. Non è mia intenzione d'esaminare se colla pura ragione noi possiamo avere prova rigorosa della sussistenza degli angeli. Mi basta che noi possiamo formarcene qualche idea, anche ove della loro sussistenza non potessimo aver certa prova.

cependo un'intelligenza che non sia ordinata a informarne veruno, noi ci componiamo un certo concetto degli Angeli.

Spogliando l'intelligenza umana d'ogni sua limitazione, noi ci avviamo ad avere una cotal nozione di Dio.

ARTICOLO IV.

DEL GIUDIZIO SULL' ESISTENZA DI DIO.

1212. Non è mio intendimento parlare de'ragionamenti co' quali si può tentare di stabilire l'esistenza delle angeliche intelligenze.

L'esistenza di Dio si deduce in molte maniere; la più comune è quella che prova una *causa dell'universo.*

La giustificazione del *principio di causa* fu da noi data, e mostrato ch'egli forma un'equazione perfetta col *principio di cognizione* e colla forma della ragione (558-575).

Resta a giustificarne la particolare applicazione alla divina esistenza.

La percezione delle nature che compongono l'universo è giustificata ne'capitoli precedenti.

Ma queste nature non *sono* l'essere: ma sì lo *hanno*: dunque lo *ricevono:* poichè tutto ciò che non è l'essere, e tuttavia lo ha, dee riceverlo da chi è l'essere.

Dunque chi è l'*essere* dee darlo alle nature che compongono l'universo, e che noi percepiamo.

Ma questo, che è l'*essere*, e che lo dà alle creature, è la causa, è Dio.

L'analisi della percezione è quella che in questo ragionamento somministra i due fatti seguenti: 1° le nature esistono o sia *hanno* l'essere, 2° le nature non *sono* esse stesse l'essere.

Applicando noi l'idea dell'essere, conchiudiamo dunque da ciò: L'essere alle nature è aggiunto: dunque l'essere alle nature comincia: poichè il venire aggiunto loro, o il cominciare (1), è il medesimo.

Ma il cominciare l'essere alle nature, o l'essere aggiunto, è un'operazione (mutazione). E una prima operazione (muta-

---

(1) Non vorrei che altri s'ingannasse frantendendo il vero senso di questo *comincia*. Cominciare non vuol dire che nel momento precedente non fosse; non si riferisce all'istante precedente, ma all'istante in cui comincia. Quindi sebbene una natura duri continuamente per de' secoli, si può dire che comincia ogni istante, perchè ogn'istante ha bisogno di ricever l'energia che la fa sussistere, l'attività dell'essere.

zione) domanda un ente immobile che l'abbia prodotta, pel principio di causa (*ivi*).

Dunque il *principio di causa* è bene applicato a dedurre l'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio così dedotta, è un'equazione perfetta (1169) col principio di causa, cioè uno dei casi particolari, per tutt' i quali il principio di causa avea già prima conchiuso in universale, e conchiuso validamente non solo rispetto alla mente, ma ben anco rispetto alla cosa sussistente.

CAPITOLO VI.

DELLA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

ARTICOLO I.

IN QUAL SENSO SI DICA CHE NOI CONOSCIAMO LE ESSENZE DELLE COSE.

1213. L'essenza è ciò che si pensa nell'idea della cosa (646). Noi dunque conosciamo tante essenze, quante sono le cose delle quali abbiamo qualche idea.

Il dire che noi conosciamo le essenze in questo senso, è giusta proprietà di parlare: il che s'intenderà agevolmente, ove si faccia la seguente osservazione.

Quando noi diciamo, « l'essenza di una cosa », per esempio dell'*albero*, dell'*uomo*, del *colore*, della *grandezza* ecc., noi per significare la cosa della quale cerchiamo l'essenza, adoperiamo de' vocaboli, cioè *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ecc. Ora a che significare sono stati imposti i vocaboli? Noi l'abbiamo veduto; « i vocaboli sono stati imposti alle cose in quanto noi le conosciamo » (679); e se noi aggiungiamo loro un significato più esteso, abusiamo di essi, passiamo in tenebre, o creazioni di fantasia. Quando dico dunque *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ecc., io nomino cose che in quanto a me sono cognite, altramente non le potrei nominare. Che cosa vuol dire dunque cercare l'essenza dell'*albero*, dell'*uomo*, del *colore*, della *grandezza* ecc.? Non altro se non esaminare che significhino questi vocaboli, qual sia l'idea che gli uomini hanno aggiunto alle voci *albero*, *uomo*, *colore*, *grandezza* ecc. Poichè, cercherò io ciò che non hanno aggiunto a questi vocaboli? In tal caso non cercherei più l'essenza dell'*albero*, dell'*uomo* ecc., ma l'essenza di qualche altra cosa innominata e incognita, della quale non potrei fare nè pure questa ricerca.

1214. Se tale è l'essenza, altri dirà, ell'è ciò, nè più nè meno, che si comprende nella definizione.

Appunto! e in questo e non in altro senso presero l'essenza gli antichi: *Essentia*, dice s. Tommaso, *comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in definitione speciei* (1).

Quest'osservazione dimostra, che i filosofi della scuola del Locke hanno troppo temerariamente messo in beffa gli antichi, per aver detto che l'uomo conosce le essenze delle cose; e per avventura senza darsi cura d'intenderli.

1215. Altri ancora dirà, che l'*essenza* non è ciò che si pensa nell'idea della cosa, ma più tosto quella proprietà, che la prima si pensa nella cosa, dalla quale tutte l'altre dipendono. E che l'essenza sia questa *prima proprietà* è verissimo; ma ciò non toglie, anzi conferma e prova la cognizione delle essenze. Di poi, chi baderà attentamente, troverà la definizione nostra più semplice ad un tempo e più rigorosa. Poichè quando si dice aver noi l'idea di una cosa? In quel primo tempo che noi ce n'abbiamo formato qualche concetto: poniamo d'un albero, noi n'abbiamo l'idea allora appunto che abbiamo concepito quella proprietà qualunque ella sia, a cui fu imposto dagli uomini il nome *albero*; non prima, nè dopo. Prima no, chè non avendo alcun concetto di quella proprietà (2), non sapevam nulla dell'albero: dopo, nè pure; chè tutto ciò che viene aggiunto a quella nozione o proprietà a cui spetta propriamente il vocabolo *albero*, è altro, che non entra nel significato di questo vocabolo: sono altre essenze, forse *accidentali*, che vengono a determinare e attuare l'essenza dell'albero in un albero particolare, ma che non sono l'*albero* preso in se solo senza più. Ogn'idea semplice dunque contiene un'essenza, e medesimamente ogn'idea composta contiene un'essenza: e a quell'idea composta sono essenziali, si noti, tutti i suoi elementi (3), per esser tale qual'è, per non essere un'altra.

---

(1) *S.* I, III, III. — La *specie* non è che l'*idea*.

(2) Quindi le *essenze* sono semplici, e non c'è mezzo, come osservavano gli antichi, tra l'ignorarle e il conoscerle: « Chi non tocca, dice s. Tommaso, l'*essenza* d'una cosa semplice (quali sono le cose nella prima apprensione che noi abbiamo di esse), la ignora del tutto. Poichè egli non può una parte sapere di quella essenza e una parte ignorare: chè ella non è composta ». *In Metaph. Arist.* L. IX, Lect. XI.

(3) Anche quelli etc. della nota seguente.

ARTICOLO II.

ONDE SIA VENUTO CHE I MODERNI ABBIANO NEGATA LA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

1216. Ho già detto, che questo è venuto dall'aver essi preso il vocabolo d'*essenza* in un significato improprio (1213-1215). I moderni nel vocabolo *essenza* intesero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa potrebb'essere anco d'incognito: per esempio, ne' corpi, oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne potrebb'essere alcuna che noi al tutto non conosciamo, da cui l'altre dipendessero; il che noi abbiamo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea (855).

Mi spiegherò meglio.

Noi conosciamo il corpo per un'azione che esercita in noi: conosciamo dunque un'*attività* determinata dall'effetto, ed è quest' attività l'*essenza* nella nostra idea di corpo. Ora non potrebb'essere che una simile *attività* fosse una potenza parziale d'un' altra attività a noi incognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo: quest' attività incognita al tutto non ha nome: tuttavia non potendosi ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscere noi l'*essenza de' corpi*, in luogo di dire, non conoscer noi se quell'*essenza*, che chiamiamo corpo, dipenda e si radichi in qualche altra essenza incognita, qual sua speciale potenza. Gran divario è dall'una all'altra di queste due sentenze; chè chi dice la seconda, non dice che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche cos'altro diverso dal corpo onde il corpo dipenda.

1217. Anche qui si mostra l'intemperanza degl'ingegni, i quali nelle loro ricerche, per troppo affrettamento e avidità, trasvanno e lasciano indietro di sè ciò che cercavano. Abbiamo veduto già prima in generale alcuni rendersi scettici; alcuni altri sì prossimi agli scettici, che sembra che cogli scettici se l'intendano, perchè in luogo di prendere la verità e in essa fermarsi e appagarsi, trascorron oltre, cercando altra cosa che meglio loro deva soddisfare. Così pure, chi in luogo di fermarsi alla definizione della *essenza*, la trapassa, formandosi dell'essenza un concetto capriccioso e gratuito, combatte a spada

(1) Anche quelli che, considerati a parte, sarebbero accidentali: per esempio, «l'essenza di un panno rosso» è che non solo sia panno, ma che sia rosso, altrimenti non sarebbe più il panno rosso, ma un'altra cosa, che converrebbe definire diversamente.

tratta la sua propria fantasia, e contende per provarvi che l'uomo non conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce! (1)

ARTICOLO III.

DELLA VERITÀ DELLE ESSENZE COGNITE IN GENERALE.

1218. Le essenze cognite altro non sono che quell'attività della cosa che si comprende nell'idea della medesima.

Ora ogn'idea è contenuta dall'essere che è la verità: dunque ogn'idea è una verità determinata.

L'errore si può intromettere solamente nel *giudizio* che noi portiamo sulle nostre idee: cioè possiamo errare quando noi giudichiamo che nelle nostre idee si comprenda più di quello che realmente si comprende. Vediamo dunque che cosa si richieda per non isbagliare in questo giudizio.

ARTICOLO IV.

LIMITI NELLA NOSTRA COGNIZIONE NATURALE DELLE ESSENZE.

1219. Circa la cognizione delle essenze noi possiamo fare due serie di questioni, la prima riguardante la mia cognizione individuale, la seconda la cognizione dell'umana natura.

Circa la mia cognizione particolare posso dimandare: «Quanto conosco io d'una data cosa? ne ho io tutta quella cognizione che all'umana natura è conceduto d'avere?»

Circa la cognizione della natura umana si può dimandare: «Quali sono i mezzi che ha l'umana natura di conoscere? quant'è la forza di ciascun mezzo nel somministrare le idee e concezioni delle cose? quali sono gl'impedimenti universali pe'quali le cose, conoscibili in se stesse a noi, non ci sono sempre conosciute? quant'è la conoscibilità delle cose stesse?

---

(1) Ove in un oggetto, per esempio ne' corpi, ci venisse scoperto in checchessia modo un principio novo incognito prima, e non atto a percepirsi co' sensi, dal quale tutte l'altre proprietà discendessero, noi conosceremmo una nova essenza, non più quella che col nome di *corpo* segniamo: e se noi dessimo a questo principio rivelatoci novamente il nome di *corpo*, questa voce avrebbe cangiato di significato. Tuttavia, per l'identità dell'atto radicale dell'essere, ci sembrerebbe in tal caso d'avere conosciuta meglio la natura del *corpo*, e l'avremmo effettivamente meglio conosciuta. Di che non fa meraviglia, se la mente infinita conosca in una sola essenza tutte le cose.

La prima serie di queste questioni non appartiene alla filosofia, ma alla prudenza di ciascun uomo, il quale non voglia presumere di sè, ma giustamente valutare il proprio sapere.

La seconda è materia della filosofia; e noi toccheremo brevemente di ciascuna dell'accennate questioni, riassumendo qui ciò che in varî luoghi abbiamo più ampiamente trattato.

1220. *Prima questione*: Quali sono i mezzi che ha l'umana natura di conoscere le *essenze*, o sia di formarsi le idee delle cose?

Risposta: Quattro: 1° la *percezione*, 2° l'*analisi* e la *sintesi*, 3° la percezione de'*segni* o naturali o convenzionali, e massime in fra questi secondi, la *parola*, 4° l'integrazione.

1221. *Seconda questione:* Quant'è la forza e virtù che ha ciascuno di questi mezzi nel somministrare le idee delle cose? cioè quale di essi somministra idee più *perfette* della cosa?

Risposta: Le più perfette idee che può aver l'uomo sono quelle ch'egli acquista colla *percezione*. In quest'*idee* si conosce l'*essenza specifica* (1) *positivamente*, cioè la cosa stessa; ed è questa, quand'ella vi sia, che esprimono i vocaboli che s'impongono alle cose, questa quella, che viene pure spiegata nella definizione. La qual essenza specifica poi, mediante l'analisi e la sintesi, prende tre modi, e ne'varî suoi modi l'abbiamo indicata co'vocaboli di *essenza specifica perfetta*, *essenza specifica astratta*, *essenza specifica imperfetta* (2).

L'*analisi*, che appartiene al secondo mezzo di conoscere, scompone l'*essenze specifiche* (fondamento di tutto il sapere umano), e così forma delle essenze parziali ed astratte, come sono le essenze *generiche reali e mentali*. La *sintesi*, che pure appartiene al secondo mezzo di conoscere, non fa che delle *essenze complesse* e aggiunge una certa unione tra le essenze più semplici.

Il terzo mezzo di conoscere, cioè pe'*segni*, ci dà delle idee più imperfette ancora. Con questo mezzo noi possiamo avere le idee *generiche mentali* più o meno positive (3).

---

(1) Si richiami la classificazione delle varie *essenze* intuite dall'uomo (646 e segg.).

(2) Conviene osservare, che di questi tre modi, solo quello dell'essenza specifica astratta è in sè veramente semplice; gli altri hanno una composizione di più essenze accidentali e sostanziali.

(3) Avendo noi l'idea della *specie*, abbiamo in essa i caratteri altresì che formano i *generi*. Ov'altri dunque ci desse semplicemente la comunicazione d'aver trovata una nova specie, appartenente ad un genere a noi cognito, l'idea di quella specie nella sua parte *positiva* non sarebbe più che *generica*, chè ancora non conosceremmo i caratteri che contraddistinguono quella specie

Il quarto mezzo di conoscere finalmente, cioè l'*integrazione*, ci dà talora delle idee interamente vote di materia e negative, le quali ci fanno conoscere l'esistenza d'un ente, ma non ci danno di lui altra contezza che questa dell'esistenza, più una *relazione* con altra cosa a noi cognita, la quale basti a determinarlo in modo da non confonderlo con verun altro.

1222. Si dee dunque considerare, che la *percezione* costituisce il limite *massimo* della nostra cognizione propria delle cose: costituisce veramente ciò che noi chiamiamo il *positivo* dell'idea che ha per base l'*azione immediata reale* della cosa in noi, o, in altro modo. quella parte di cosa che a noi *realmente* si comunica, che inesiste in noi. Questa cognizione percettiva è quella che ci serve di regola, a cui riscontrare i gradi e la pienezza della perfezione delle nostre idee delle cose. Gli altri tre mezzi di concepire, l'*analisi* e la *sintesi*, *i segni*, e l'*integrazione*, non ci possono somministrare tutto ciò che delle cose ci somministra la percezione. Quindi di due uomini, l'uno de' quali abbia percepito egli una cosa, l'altro l'abbia sentita descrivere solamente da chi l'ha percepita, si reputa che quel primo n'abbia più perfetta e più viva e ricca idea di questo secondo che la conosce solo verbalmente o nominalmente (1). Il che fa sì, che paragonando tra loro le essenze delle cose medesime ricevute per li mezzi surriferiti, non diciamo d'averne quella piena cognizione che l'uomo può averne, se non nel caso che n'abbiamo l'idea conseguita col primo mezzo, cioè colla percezione.

1223. *Terza questione*: Quali sono gl'impedimenti pe' quali le cose anche conoscibili in se stesse, non sono all'uomo pienamente conosciute?

Risposta: Non possono esser che quelli che mettono ostacolo, per cui la cosa non esercita l'azione di cui ella sarebbe capace sull'uomo. Poichè non dipende dall'uomo il far sì che le cose s'accostino a lui, ed agiscano in lui con quella forza di che sono capaci; anzi, questo dipende da tutt'altra cagione, fuori di tutta l'umana potenza, e della potenza di tutte le creature; ed è da annoverarsi tra le essenziali limitazioni dell'umano conoscimento, che «la mente umana non può produrre a se

---

dall'altre: nella sua parte *negativa* poi sarebbe specifica. Di che si vede, che delle *essenze negative* e nominali possono essere per noi tanto specifiche, quanto generiche, e universali.

(1) Si parla d'una *cosa* specificamente diversa dall'altre cose cadute sotto la percezione di quest'uomo.

medesima veruna scienza, senza che ad essa da qualche altro ente vengano proposti gli oggetti di essa scienza» (*Teodicea* 85-115).

1224. *Quarta questione*: Quant'è la conoscibilità delle cose stesse?

Risposta: Il solo *essere* è conoscibile per sè, e costituisce la stessa conoscibilità (1203 e segg.). Quindi, come dicevano i nostri padri, le cose sono in tanto conoscibili, in quanto partecipano dell'essere (1). Ove noi consideriamo con attenzione la nostra cognizione, scorgiamo una manifesta ed infinita distinzione tra l'*intuizione* dell'essere e la *percezione* delle cose reali, le traccie delle quali tutte si risolvono in sentimenti in noi cagionati; vediamo che è impossibile intuir l'essere e non intenderlo, chè intuirlo è appunto intenderlo: all'incontro i sentimenti non esser punto intesi per sè, e solo cominciare ad intendersi da noi quando li riguardiamo in relazione coll'essere, cioè li riguardiamo come un termine dell'essere stesso. Laonde la *conoscibilità* delle cose altra è per sè, altra partecipata, come appunto l'essere o è per sè, o è partecipato: partecipata, varia appunto la natura della percezione che si può avere delle cose reali. E questa diversa natura della *percezione* converrà che noi un poco più attentamente consideriamo.

ARTICOLO V.

PARTE SOGGETTIVA, E PARTE OGGETTIVA NELLA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

1225. La *percezione* è il mezzo che ci apporta il *massimo* grado di cognizione delle cose; ed è perciò quella regola, secondo la quale giudichiamo della quantità del conoscer nostro; dicendo noi, che abbiamo una *perfetta concezione* della cosa se l'abbiamo *percepita*, all'incontro che ci manca una concezione perfetta se non l'abbiamo percepita (2).

Ma non è uguale la *percezione* che noi possiamo avere delle varie cose: di certe è più intima e piena, ed è più esterna e

(1) *Unumquodque cognoscibile est in quantum est ens.* S. Tomm. *in I Phys.* c. I.

(2) Chi trascura di considerare l'elemento *soggettivo*, renderà l'uomo baldanzoso e pieno di pretensioni, che non gli si convengono; come certe classi di *dogmatici* fanno. Chi trascura per opposto l'elemento *oggettivo*, avvilirà l'uomo, e lo spoglierà del suo vero e reale sapere; siccome fecero gli *scettici critici*. La ricerca dunque che noi qui facciamo, è di somma rilevanza per evitare questi due scogli della filosofia.

più superficiale di cert'altre. Questa varietà nella percezione dipende da più cagioni, e fa d'uopo che sia da noi diligentemente esaminata. Noi prima parleremo di quella varietà di pienezza nella percezione, che dipende dalla varia conoscibilità delle cose stesse e dalla nostra essenziale costituzione.

In primo luogo dunque, ciò che noi concepiamo mediante la *percezione* delle cose, in parte è *oggettivo*, e in parte è *soggettivo*. Conviene rilevare e distinguer bene questi due elementi (2); e prima mostrarne la loro necessità proveniente dall'essenziale limitazione della natura umana.

L'*essere* è l'*oggetto* stesso. Tutto ciò dunque che non è l'essere, è per sè incognito, e deve esser reso cognito dall'essere. Che cosa siamo noi? Non certo l'essere: noi vediamo l'essere, il concepiamo, ma sentiamo insieme di concepirlo come una cosa che sta presente a noi, ma che non è noi. Quindi in noi, come intelligenti, si devono distinguere due elementi essenzialmente distinti: 1° l'*essere* che noi vediamo, 2° *noi* stessi che vediamo l'*essere*. L'*essere veduto* è la *cognizione*; *noi* siamo *il sentimento*: la *cognizione* non ha bisogno d'essere nota per altro mezzo perchè è cognizione; il sentimento abbisogna d'una cognizione, affinchè sia conosciuto: l'*essere* è l'oggetto, e *noi* il soggetto. È dunque necessario, che nella nostra cognizione delle cose diverse dall'essere, si mescoli sempre qualche cosa di *soggettivo*, che costituisce la materia della nostra cognizione, e qualche cosa d'*oggettivo*, che costituisce la forma della medesima. E di qui si può derivare il principio col quale discernere la parte oggettiva dalla parte soggettiva delle percezioni, il quale è il seguente: « Tutto ciò che nella nostra concezione d'una cosa viene dall'essere, è oggettivo; e tutto ciò che è messo dal nostro sentimento come tale (1), è soggettivo ».

1226. E questo principio è il medesimo che dire: Noi e le modificazioni nostre sono la parte soggettiva; se dunque nella concezione della cosa, tolta la concezione del noi e delle modificazioni del noi, rimane qualche cosa, in questa dee cercarsi

---

(1) Dico *dal sentimento come tale*, perchè nella percezione intellettiva del sentimento vi s'aggiunge già l'*essere*, vi si riconosce un atto o termine dell'essere. Quindi (880 e segg.) ho distinto e sceverato la parte *estrasoggettiva* dalla *soggettiva* nella percezione de' corpi mediante un principio, che non è altro che un'applicazione particolare del principio generale qui riferito. Ivi coll'uso di quel principio ho trovato, che nella percezione de' corpi esterni v'aveano tre elementi *estrasoggettivi*, cioè 1° l'esistenza d'una forza, 2° la moltiplicità, 3° e l'estensione continua: i quali elementi sono tutte cose essenzialmente diverse da noi (soggetto).

la parte oggettiva della percezione: perchè possiamo esser certi che questo non è messo da noi, ma che si trova nella cosa percepita. E a ragion d'esempio, quand'io percepisco una cosa, l'esistenza sua non è l'esistenza mia: dunque ella non è soggettiva: la forza sua non è la mia, dunque non è soggettiva. In somma tutto ciò che io sono costretto ad ammetter nella cosa in virtù dell'idea dell'essere puramente, è la sua parte oggettiva.

1227. Dopo di ciò si può dimandare: La parte soggettiva è ella una parte ingannevole? La parte oggettiva è la parte verace?

E si risponde *primieramente*: Nè la parte soggettiva, nè la parte oggettiva è *ingannevole*; purchè noi non prendiamo l'una per l'altra. Certo, se noi applichiamo alle cose diverse da noi, ciò che a noi soli appartiene, noi c'inganniamo; ma siamo noi costretti dalla natura a prendere un tale inganno? No certo; n'abbiamo bensì l'inclinazione sensibile, ma abbiamo anche il mezzo da guarentirci dalla lusinga di essa. Se dunque noi prendiamo quella cognizione che è soggettiva per soggettiva, quella che è oggettiva per oggettiva, non c'inganniamo punto, e anche la cognizione soggettiva è per noi verace e utile. Ma qual è il mezzo che ci faccia distinguere sicuramente la parte soggettiva dalla parte oggettiva delle cognizioni? L'abbiamo veduto: egli è la virtù essenziale dell'essere stesso, il quale è essenzialmente indipendente da noi, è oggetto, l'oggettività stessa. Ciò dunque che noi conchiudiamo delle cose in virtù di esso, ciò che non riceviamo da noi stessi, è la parte *oggettiva*; ciò all'incontro che da esso non ci viene, ma da noi, è la parte *soggettiva* della cognizione. Quelli che non videro, che l'essere è una essenza affatto diversa dalla nostra, in sè, assoluta, e che noi come tale la concepiamo, confusero l'oggetto col soggetto, e dichiararono tutta la cognizione umana soggettiva.

1228. In *secondo luogo* convien riflettere, che il *soggetto* si sente come *soggetto*, e se noi prendiamo questo *sentimento* per *cognizione*, c'immaginiamo d'avere una cognizione soggettiva; ma questa non è cognizione. Possiamo avere una cognizione *oggettiva* anche del soggetto, che non c'illude punto, benchè in quanto con ciò si conosce il soggetto, può chiamarsi cognizione soggettiva. In una parola, noi siamo il fonte della parte soggettiva della cognizione, come l'*essere* è il fonte della cognizione oggettiva. Il conoscerci dunque come soggetti, quali siamo, è un conoscerci veramente; e la cognizione che può illuderci, è solamente quella che noi abbiamo delle altre cose, diverse sì dall'essere come da noi soggetto; perchè quelle non sono colla propria loro entità, nel soggetto contenute. L'altre cose diffe-

renti da noi e limitate, se sono simili a noi per una potenza di sentire o d'intendere, sono soggetti; ma se sono insensitive, nè sono *oggetto per sè*, nè *soggetto*. Che cosa dunque sono? Siamo obbligati a denominarle con una parola negativa, chiamandole *estrasoggetto*. Questa parola significa appunto, che il loro primo atto, che le costituisce enti reali, ci rimane incognito e da noi dev'esser supplito, acciocchè lo possiamo intendere, come dicemmo de' corpi. Ma *l'estrasoggetto* non si percepisce da noi se non per una sua azione sentimentale in noi, e perciò sebbene ciò che percipiamo sia *estrasoggettivo*, tuttavia nel modo di percepirlo, vi si mescola del *soggettivo*, cioè del nostro stesso sentimento, e se non si separa c' è l'illusione.

ARTICOLO VI.

CONSEGUENZE SULLA NATURA DELLA NOSTRA COGNIZIONE DELLE ESSENZE.

1229. L'essere adunque ha una *conoscibilità* assoluta ed essenziale: noi (soggetto) abbiamo una conoscibilità per l'essere: le cose diverse da noi e dall'essere hanno la loro conoscibilità per mezzo di noi e dell'essere; in quanto cioè esercitano una forza su di noi, e conoscendo noi stessi per l'essere, conosciamo altresì le attività che ci modificano.

Da questa dottrina più conseguenze discendono, le quali mandano luce sull'intima natura della cognizione umana. E

1° I varî *soggetti intelligenti* hanno una varia percezione del proprio soggetto, perchè il soggetto varia, la qual varietà dee mettere altresì varietà nelle percezioni delle cose che sono diverse dall'essere e dal soggetto, le quali come dicevamo, non possono dare che una percezione mista d' estrasoggettivo, e d'oggettivo.

1230. 2° L'*essere* che nella mente riluce, non si presenta come sussistente e in sè compito, di che nasce, ch'egli sia *comunissimo*. Ora tutte l'altre cose non sono conoscibili se non per l'*essere*. Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge nessun ente sussistente e singolare. In fatti non v'ha alcun ente singolare nel mondo che sia conoscibile per se stesso, ma ciascuno ha bisogno d'esser fatto conoscibile dalla sua relazione coll'essere comunissimo. Se l'*essere* che nelle nostre menti risplende fosse compito co' suoi termini essenziali, sarebbe allora un singolare percepito essenzialmente dall'intendimento nostro, perchè l'essere è di sua natura conoscibile,

anzi costituente la cognizione (1); egli sarebbe Dio. Sebbene adunque i nostri sentimenti sieno particolari, tuttavia la nostra cognizione di essi contiene sempre l'universale. E in vero il

(1) Sebbene gli antichi dicessero che la cognizione non era che degli universali, tuttavia seppero conoscere, che ciò che ripugna all'intendimento non è l'essere *singolare* di una cosa, ma quella particolar condizione di tutte le cose contingenti e finite, di non esser per sè conoscibili, ma solo per l'*essere* partecipato; di che avviene spesso, che ciascuna cosa contingente non abbia con l'*essere* una così esclusiva relazione, che d'uguali non ce ne possano essere infinite altre; onde la nozione di quella cosa inchiude la *possibilità d'infinite altre* alla medesima uguali o simili, o sia (che è il medesimo) una nozione universale. Dunque nelle cose limitate di questo mondo, non c'è che la propria sussistenza, che nelle cose sensibili è la materia di che ciascuna è composta. Ora la materia non può essere per sè oggetto dell'intelletto umano, per la definizione della medesima; chè si chiama *materia* in quanto termina in essa il senso particolare, e in quanto è rimosso da lei ogni principio intellettivo. E in fatti, ove noi pensassimo la materia, ella cesserebbe d'esser particolare; ma pur con quell'atto non sarebbe più la materia, ma l'idea della materia (la materia possibile): la materia stessa dunque di sua natura non può giungere e presentarsi per sè al nostro intelletto. Quindi s. Tommaso: *Singulare*, dice, *non repugnat intelligenti inquantum est singulare, sed inquantum est materiale*: *quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*, cioè mediante un'*idea* o un lume (*S.* I, LXXXVI, I). Ma la sussistenza degli enti spirituali non si percepisce ella dall'intelletto? la nostra propria sussistenza e individualità non si percepisce con percezion singolare? Nè pure; e la ragione si è, che anche noi siamo un sentimento, sebbene un sentimento semplice; e per percepire un simile sentimento noi gli dobbiamo applicare il predicato dell'essere, il quale in quest'applicazione si rimane universale, perchè quest'essere non viene esaurito nel NOI individuale. Dunque nella sensibile percezione di noi stessi percepiamo la realità nostra pura e sola col sentimento; ma nella percezione intellettiva del NOI quel sentimento sostanziale tien luogo di materia della cognizione, e la forma si rimane universale per modo, che nella percezione intellettiva di noi stessi è compresa l'*essenza* di uomo; la quale si ripete e rinnovella in tutti gli uomini, e in molti più si potrebbe ripetere e rinnovellare. La cosa dunque che è conoscibile nella sua sussistenza, per se stessa, è l'*essere* solo; perchè rispetto a sè egli è singolare e individuale, mentre rispetto alle cose che ci fa conoscere è universale e comune; chè non c'è alcuna di tutte le cose singolari che per lui conosciamo, la quale l'esaurisca in se stessa; sicchè quell'essere che ci fa conoscere quella cosa singola, nello stesso tempo ci fa conoscere, ci presenta anco la possibilità d'infinite altre cose o eguali a quella o diverse da quella. E io credo di non dilungarmi in ciò dalla mente di san Tommaso, ove ben s'interpreti; sebbene v'abbiano alcuni suoi passi, che nella prima udita sembrano significare il contrario, siccome sono quelli dove insegna che l'*intelletto* è conoscibile a se stesso (*S.* I, LXXXVI, I). Io credo che per bene intendere in questi passi la mente di s. Tommaso convenga esser pratico de' suoi modi di parlare. Egli usa sovente la parola *intelletto* per indicare la forma dell'uomo: siccome a ragione d'esempio, in questa sentenza: *Intellectivum principium est forma hominis*; nella quale l'intellettivo principio è l'intelletto stesso, *Intellectus est intellectualis operationis principium* (*S.* I, LXXXVI, I). E quest'uso di parlare è in qualche modo giustificato dall'etimologia della voce *intelletto*, che specifica *cosa intesa*; secondo la quale osservazione anche il senso comune degli uomini, che affigge alle cose i loro vocaboli, diede a vedere, chiamando *intelletto* la facoltà d'intendere, di riconoscere il bisogno d'una qualche cosa già intesa per se stessa, acciocchè

conoscere un sentimento non è se non percepirlo nella sua possibilità, considerarlo come un'essenza possibile ad attuarsi, bene spesso, in un numero indefinito d'individui.

1231. 3° Quindi le nostre percezioni delle diverse cose si possono ridurre in altrettante formole che n'esprimano la natura.

I. L'intuizione dell'essere prende questa formola: «L'essere s'intuisce in sè, nè si può intuire altramente».

II. La percezione in generale di tutte l'altre cose ammette la formola seguente: «Si percepisce un ente determinato dal sentimento». E questa formola rendendosi più particolare per le diverse maniere di cose percepite, si trasforma nelle seguenti:

---

la facoltà d'intendere esistesse. Oltracciò la ragione per la quale s. Tommaso col nome d'*intelletto* chiama talora la stessa forma intellettiva, l'essere, si è perchè dell'essere e dell'intelligente si fa una cosa sola, per la strettissima e perfetta loro unione, nella quale veramente si può dir che si toccano; *Intellectus enim in actu*, dic'egli, *quodammodo est intellectum in actu* (*S.* I, LXXVI, IV). Conosciuto bene quest'uso del parlare dell'Aquinate, si pare, che ciò che io dico non è che la dichiarazione delle sue parole: il solo *essere* dunque è ciò che può essere inteso nella sua singolarità. E perchè l'essere, in quanto splende nelle menti nostre ed è in queste ricevuto, non è l'essere co' suoi termini e finimenti, ma l'*essere iniziale*, perciò quest'essere si può dire, in quanto è concepito da ciascun uomo, il *singolare intelletto* di ciascuno, ma più propriamente il *principio intellettuale*. A maggior confermazione di ciò, e perchè l'opinione mia si veda fiancheggiata dall'autorità de' sommi uomini che ne' passati tempi fiorirono, io chiedo che il lettore si metta un po' dentro colla sua riflessione in tutto il corso di quella filosofia, che derivata da Platone, di cui Aristotele fu discepolo, dominò, si può dire, nel mondo, fino al Cartesio. Egli vedrà che tutta intera quella filosofia supponeva la verità, che io qui accenno, come suo fondamento. A ragione d'esempio, Aristotele dimanda: «Come si fa il sapere, se non mediante l'*uno* veduto ne' *molti*?» (*Metaph.* III) e con questo spiegava la sua sentenza, che il sapere avea in sè essenzialmente qualche cosa d'universale. *Omnis scientia*, dice Giovanni Duns, spiegando quel passo del filosofo di Stagira, *omnis scientia est de universali, quod est unum in multis, quia de singularibus non est scientia* (Nel commento del l. c.). Ora se la *scienza universale* degli antichi era questa, una tal scienza supponeva insieme l'apprensione dell'*uno*, e perciò del *singolare*. Ma che è quest'*uno*, questo *singolare* che si percepisce ne' molti? S'intenderà assai chiaro che sia quest'*uno*, questo *singolare*, quando alle sentenze di che parliamo si avvicinerà la dottrina dell'antichità sull'*uno*. Questa dottrina diceva, che per *uno* non s'intendeva che *l'ente indiviso*. L'*essere* era quello che costituiva l'unità; e quindi si prendea talora l'*uno* per l'*ente*, e viceversa: *Unum nihil aliud significat quam ENS indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente* (S. Tomm. *S.* I, XI, I). L'ente dunque è quello che si conosce per sua natura singolarmente, perchè è il medesimo che l'uno; e l'ente veduto nelle cose è ciò che fa conoscer le cose *unum in multis*: e questa relazione che ha l'unico ente con molte cose (con molti termini suoi) è ciò che rende universale necessariamente la cognizione delle cose. La cognizione universale dunque suppone prima di sè una cognizione particolare, e in quella si fonda, cioè la cognizione dell'essere.

a) Nell'idea dell'anima si conosce un ente determinato da un sentimento sostanziale, che costituisce la sostanza, il Noi.

b) Nell'idea del corpo conosciamo un ente determinato da una certa azione sul nostro sentimento sostanziale (sul Noi), la quale azione è considerata da noi come la *sostanza conoscibile*.

1232. 4° Poichè tutte le *cose* si vedono esser termini, attuazioni, e, benchè non se ne veda il modo, *effetti* dell'essere; quindi si può dire altresì in generale, che « l'essenze che noi conosciamo delle cose sono effetti dell'essere ». Noi stessi siamo un effetto dell'essere, perchè l'essenza nostra non si potea realizzare in una reale sussistenza, se non ricevendo l'atto dell'essere. L'altre cose poi le conosciamo per gli effetti sopra di noi (1).

ARTICOLO VII.

DELL'IMPERFEZIONE DELL'INTUIZIONE OGGETTIVA.

1233. Sebbene l'intuizione dell'*essere* sia oggettiva, e sia il medesimo che l'intuizione della *verità*; tuttavia ella può variare ne' gradi di luce colla quale l'essere si manifesta alla mente, e la rende possente a' conoscimenti: i quali gradi di luce maggiore sono perfezione della stessa essenza della creatura, perchè perfezione della sua forma; e forse da questo si deve ripetere una delle cagioni della diversità degl'ingegni, anzi la prima e massima.

Non so poi se i gradi nella chiarezza della luce che mostra l'essere alle menti, sieno altri da' gradi della quantità di ciò che l'essere può rivelare in sè di se medesimo alle intelligenze.

ARTICOLO VIII.

DELLE ESSENZE POSITIVE E NEGATIVE.

1234. La distinzione tra le cognizioni positive e le negative, prende origine nella distinzione tra la parte oggettiva e la parte soggetttiva ed estrasoggettiva della percezione.

Veramente, al sentir nominare *essenza*, o *cognizione negativa*,

(1) Iddio conosce all'opposto i singolari in tutte le cose, perchè la sua cognizione non è prodotta dalle cose diverse dall'essere, dagli effetti, ma dall'essere stesso *causa* delle cose, come dice eccellentemente s. Tommaso *C. G.* I, LXV.

viene tosto voglia di chiedere: Come poss' io avere una cognizione negativa? Conosco io, o non conosco? se qualche cosa conosco, la mia cognizione è positiva di sua natura: non v'ha dunque cognizione che si possa dir *negativa.*

Ma quest'apparente difficoltà si dilegua ove s'abbia ben conosciuto la natura delle varie cognizioni che noi aver possiamo d'una cosa.

Convien dunque ritenere, che la cognizione d'una cosa sussistente, è composta 1° da ciò che le discende dall'idea dell'essere, 2° da ciò che noi sentiamo o sia percepiamo sensibilmente della cosa reale. A ragione d'esempio, che una cosa sussista, è cognizione che discende dall'idea dell'essere in occasione della passione che noi ne sofferiamo; che poi questa cosa sia un albero ed abbia quel tronco, que' rami, quelle foglie verdi, que' frutti rosseggianti, con tutte l'altre sue essenziali od accidentali qualità, questo non lo possiamo sapere se non a condizione, che noi abbiamo percepite co' nostri sensi tutte queste cose, o insieme o a parte a parte; chè se mai non avessimo veduto o sentito cosa simile a queste qualità nominate dell'albero, non potremmo in alcun modo immaginare nè concepirne nulla. Ora questa percezione sensibile rende l'idea dell'*albero* sussistente piena e viva, e in una parola positiva; perchè in essa l'albero ci è presentato in quell'attiva forma e stato che egli rispetto a noi può avere, e sebbene in tal percezione e rappresentazione ci cada molto d'estrasoggettivo e di soggettivo (che noi possiamo però cernire e dividere dall'oggettivo), tuttavia noi ci sperimentiamo tutta quell'attività che l'albero può esercitare su di noi enti senzienti, e quindi apprendiamo e riceviamo quel reale ed *effettivo nesso* che la natura dell'albero ha colla nostra.

Dividasi dunque il *giudizio sulla sussistenza,* dalla *rappresentazione* dell'albero: quello è interamente oggettivo, perchè non s'estende a giudicare che della sussistenza (ad applicare l'idea dell'essere): questa è mista di tre elementi, oggettivo, estrasoggettivo e soggettivo.

Ora poniamo che noi non avessimo mai percepita questa cosa che si chiama *albero*, potremmo noi tuttavia sapere che un albero sussiste? sì certo, se taluno ce lo dicesse. Ma come sapere, si chiederà, che ciò che sussiste sia un *albero?* Io nol saprò certo; ma saprò però che una *cosa* che si chiama *albero* sussiste. Conoscerò io questa cosa? Non avrò altra cognizione che questa, di sapere che sussiste una cosa (cognizione tutta oggettiva, perchè l'idea di cosa è universale e indeterminata),

e di sapere che si chiama dagli uomini *albero*, il qual nome mi determina perfettamente quella cosa, senza però darmi di essa nessuna rappresentazione, venendomi segnata con una relazione, la quale nulla ha di reale in sè, ma è creata unicamente dalla mente umana che le impose il nome.

1235. Potrebbe anco la relazione di cui si tratta aver del reale invece d'essere semplicemente nominale, e pur tale da non darmi nessuna rappresentazione della cosa. Conosca io una frutta, e non sappia se non questo, che un ente di questo mondo l'ha prodotta: quest'ente, causa della frutta è conosciuto da me per l'effetto, cioè per una relazione reale e atta a determinarmi la cosa perfettamente, non però a darmene alcuna rappresentazione, la qual rappresentazione consiste solo in quel *nesso che ha l'attività inerente alla cosa col mio sentimento*, cioè nell'esperimento ch'io fo di quella attività in sentendo l'effetto suo, nel cagionarmi una modificazione del mio sentimento.

1236. In questi due casi dunque, io non conosco la cosa se non per una *relazione*, o *arbitraria*, o *naturale*, e non per la percezione della medesima. E qui s'avverta, che la *relazione* è costituita sempre dall'idea dell'essere; ed è cosa che appartiene alla parte oggettiva della cognizione, non solo la relazione di *causa*, ma ancora quella di *segno*, o se v'ha qualsiasi altra relazione atta a determinarmi una cosa a me per se medesima sconosciuta.

Ora il conoscere che una cosa è, il conoscere una relazione che la determina, non è punto avere una rappresentazione, come dicevo, e però non è avere l'idea positiva d'una cosa: chè questa è costituita, per ripeterlo ancora, «da quell'azione immediata della cosa su di noi enti senzienti, la coscienza della quale dà la cognizione della rappresentazione stessa».

Quindi l'idea nel modo predetto riman vota di rappresentazione, e si chiama acconciamente *negativa*: chè di tutto ciò che si conosce con essa, nulla v'ha che rappresenti la cosa; ma tutto appartiene all'idea dell'essere e sue applicazioni: idea per sè estranea alla natura della cosa, la quale non fa che parteciparne all'occasione d'essere conosciuta.

ARTICOLO IX.

DELL'IDEA NEGATIVA DI DIO.

1237. Contro l'idea di Dio, che una lunga tradizione ci dice esser negativa, stanno alcune difficoltà, delle quali gioverà porre qui un cenno.

Prima difficoltà, Noi ci formiamo, dicono gli oppositori, l'idea dello spirito supremo ed infinito, partendo dall'idea dell'anima, togliendo da lei tutte le limitazioni, e aggiungendole tutti i pregi. Ora se l'idea dell'anima è positiva, molto più dee esser positiva quell'idea che noi ci formiamo per tante aggiunte.

Risposta. Non è punto vero che noi ci formiamo l'idea di Dio partendo dall'anima nel modo indicato.

Si distinguano nell'idea le due parti accennate nell'articolo precedente, 1° la parte che contiene una sussistenza e una determinazione mediante una *relazione*, la quale non somministra che un'idea negativa, e nulla ci rappresenta o ci fa percepir della cosa stessa: 2° la parte che rappresenta la cosa, che ci fa sentire *la forza ch'ell'ha d'agire in noi*, e di produrci così una percezione di sè: questa seconda parte è la parte positiva, e quasi direi vitale dell'idea, mentre la prima non è più che uno schema dell'idea, o lineamenti fondamentali dentro cui ella trovar si dee, ma non ella stessa.

Ora nell'idea di Dio, la prima parte noi l'abbiamo in questa vita per le relazioni di causa e d'effetto, di limitato e d'illimitato, d'imperfetto e di perfetto, ecc. Ma per quante sieno tutte queste *relazioni*, null'altro valgono che a produrci la prima delle due parti descritte.

1238. Noi però poco ci appaghiamo per natura d'avere in tal modo l'idea d'una cosa insensibile. Oltracciò, un bisogno essenziale, profondo, il primo bisogno della natura umana, ci sollecita di continuo col desiderio d'aver pure di Dio un'idea positiva e piena, d'averne la percezione, d'averne la diretta visione. Ma a tanto aspiro della natura non si può quaggiù interamente soddisfare. Incapaci di percepire Iddio stesso co' mezzi naturali, ricorriamo alle sue analogie, e meglio che altrove le troviamo negli spiriti intelligenti, siccome è l'anima umana, le raccogliamo, ne componiamo quel concetto che meglio sappiamo. Quindi medesimo le religioni stesse ricorrono a' simboli, necessarî a supplire in qualche modo a quell'idea positiva e beante di Dio, della quale quaggiù ci troviamo privi, ed alla quale, senza conoscerla, per un istinto eccellentissimo della nostra natura indeclinabilmente aspiriamo (1).

(1) L'idea di Dio dunque si compone 1° d'una parte *negativa*, 2° e d'una parte *simbolica*, o sia in generale composta di similitudini, le quali tengono il luogo della parte positiva, ed alla mancanza di questa in qualche modo suppliscono. E l'una e l'altra di queste due parti entrano nella religione, ma la parte principale e fondamentale è la prima. Se noi togliamo via la

I simboli dunque d'Iddio non danno a noi la percezione dell'essenza divina; poichè quelle similitudini e simboli non hanno con Dio che una cotale *analogia* lontana, e nulla più.

---

parte *simbolica*, ci rimarrà la prima; ma nulla avremo da sostituire alla parte che abbiamo tolto via. Noi potremo bensì meditar sulla prima parte, la quale si compone tutta delle relazioni di Dio colle creature; e queste meditazioni ci daranno una dottrina di Dio sempre più completa ed ammirabile, ma che non sarà mai altro che uno sviluppo ed analisi della parte negativa. Tutto questo sviluppamento entra anch'esso di sua natura nella religione e nel culto di Dio, aiutando egli l'uomo a prestargli questo culto con maggior intelligenza ed amore. Non furono dunque bene caratterizzate la *religione* e la *filosofia* dal signor prof. Cousin, riducendo la religione a *simboli*, e la filosofia a *pure concezioni*, Leçon 17 avril (1828). Le *pure concezioni* intorno a Dio quante esser possano, ottenute dalla meditazione e dalla riflessione, entrano tutte nella religione e ne giovano il culto, il quale non si restringe a' soli simboli. Al contrario se la filosofia toglie via i *simboli*, essa non ha nulla da sostituire ai medesimi: chè tutto ciò che la riflessione può ritrovare intorno a Dio, non consiste già in ridurre i *simboli* a *concezioni*, ma consiste a sviluppare l'altra parte dell'idea di Dio, lasciati al tutto i simboli, la parte negativa che consta dalle *relazioni* di Dio con noi. Egli è ben vero che questo sviluppo si fa in parte per opera del tempo, e coll'applicazione del pensiero riflesso sui primi concetti del nostro pensiero diretto, e che perciò tutto questo sviluppo si può dire che appartenga alla filosofia in quanto è fatto col semplice lume della ragione naturale; ma egli non appartiene meno per questo alla religione. Qual opposizione c'è mai tra la Ragione e la Religione? Qual difficoltà a ciò che la ragione, la filosofia se così si vuol chiamarla, si occupi d'un argomento religioso, di Dio, oggetto della religione? nessuna. Perchè si dirà che da quel punto che la riflessione s'è occupata dell'oggetto della religione, quest'oggetto abbia cessato dall'esser religioso, e sia divenuto meramente filosofico? qual divisione è questa? Ha dunque la filosofia il potere di snaturare le cose, sicchè ciò a cui ella s'applica perda incontanente la sua natura, e il Dio de' filosofi non sia più Dio, quest'oggetto del culto dell'anima intelligente non sia più oggetto del culto, quando l'anima s'è applicata a lui appunto colla sua parte più nobile, colla sua attività intellettiva? Quella divisione dunque tra la *filosofia* e la *religione* è sistematica e falsa: la religione abbraccia il tutto di Dio, e la filosofia n'è una parte lavorata col raziocinio: il tutto e la parte non sono in opposizione tra loro, nè s'escludono a vicenda. La religione preesisteva alla filosofia: e quello che la filosofia, o diremo più tosto la ragion naturale, ha rinvenuto lavorando sopra di lei, non fu che uno sviluppamento maggiore della stessa religione; nè il sublime trattato di Dio scritto da s. Tommaso, coll'essere ammirabile per la profondità del pensiero e per l'acume della riflessione, ha cessato mai d'essere religioso, nè fu mai considerato altro che siccome una *teologia*. In luogo dunque di separare ciò che non è separabile, la religione da ciò che la ragione umana applicata alla religione conosce, sarebbe convenuto distinguere lo stato successivo della religione stessa: la quale venne co' secoli sviluppandosi e perfezionandosi, e in prima fu più *simbolica*, poi abbondò più di *cognizioni pure*; e sebbene a ciò giovassero i continui incrementi del lume rivelato fino alla venuta dello stesso Gesù Cristo, tuttavia giovò ancora assai l'uso della ragione confortata da quel lume, la qual ragione non fu messa da Dio nell'uomo affinchè dovesse stagnarvi oziosa ed inutile, ma affinchè dovesse occuparsi delle più nobili verità, e di tutte nobilissima è quella verità che riguarda Dio. Per altro la *ragion naturale* non si trovò mai del tutto sola nel mondo, e la riflessione dell'uomo ebbe sempre per sua materia non solo quanto le somministrava il pensiero naturale diretto, ma quanto ancora Dio rivelò all'uomo di se stesso.

Vero è, che se consideriamo l'idea che dall'unione di tutte le perfezioni cognite in un ente a noi risulta, ell'è in se stessa più grande, e più piena, ma non è meno mancante, inadeguata e nulla, rispetto alla rappresentazione di Dio. Il che maggiormente s'intenderà ove si consideri, che quando noi abbiamo accumulato tutte le perfezioni possibili in un ente noi non abbiamo trovato ancora quell'*atto unico*, pel quale tutte sussistono, il quale atto rispetto a Dio dee essere tale, nel quale tutte e ciascuna di quelle perfezioni sia contenuta ed immedesimata, della quale perfetta semplicità ed unità nessun esempio rinveniamo nella natura. Ora quell'unità appunto, quella semplicità d'essere è ciò che forma l'essenza divina. Dunque fino che non vediamo l'essere così uno sussistente, noi non abbiamo un'idea positiva di Dio. (*Teod.* 55-60).

1239. *Seconda difficoltà.* Se la nostra cognizione di Dio è negativa, non è cognizione; e rivolgendo noi la nostra attenzione e il nostro affetto a Dio, questo non si troverà mai, non saprà mai l'uomo a che si rivolga: in tal caso è per noi come se Dio non fosse.

Risposta. Anche questa difficoltà svanisce quando s'intenda bene l'idea negativa che abbiamo descritta. Spieghiamoci con altre parole.

Sia una cosa non conosciuta da noi nè con percezione, nè per similitudine o analogia di natura o relazione con altra cosa di cui abbiam percezione.

Ella ci è del tutto ignota. Poi ci è manifestata la sua *esistenza*; noi cominciamo a saper qualche cosa di essa, senza però conoscerne l'*essenza*, cioè sappiamo esistere una certa cosa a noi incognita.

Ma quant'altri punti non potremmo noi conoscere circa questa cosa, senza conoscerne però l'essenza?

Tutte le infinite *relazioni* ch'ella può avere con cose a noi cognite.

Parlando di Dio, egli ha relazione co' *reali*, co' *sentimenti* e colle *idee*, che sono le tre attività che noi abbiamo più sopra distinte.

Co' *reali*, egli ha la relazione di cagione: chè di questa cosa *incognita* a noi, che si chiama Dio, noi conosciamo gli effetti. Vero è che gli effetti non ci svelano la causa stessa, la quale resta a noi occulta quasi dietro cortina: pure è anche vero, che quegli effetti sono proprî di essa per modo, che ad un'altra qualunque non possono convenire, e perciò noi per essi, quasi per certo segno, abbiamo già quella causa fissata, e

non possiamo più sbagliarla e confonderla con verun'altra: abbiamo un dato certo che in sè involge il concetto positivo, sebbene noi non possiamo indi cavarlo per la nostra limitazione. E veramente la nozione di *creature* contiene implicata la nozione di Dio, e noi la ci troveremmo, se valessimo ad intendere compiutamente che cosa esprime la parola *creazione*; la quale d'origine divina appunto per questo suo senso recondito si manifesta, chè noi non possiamo intendere un tal vocabolo compitamente per la ragione, che ad intenderlo farebbe bisogno d'aver prima l'idea positiva di Dio che in sè implica.

Co' *sentimenti* Iddio ha la relazione di *sommo bene*; anelando noi continuamente alla felicità, di cui non abbiam pure che una universal notizia, e quindi altresì all'essere occulto il cui possesso la forma.

Colle *idee* ha la relazione d'*essere intelligibile per se stesso.*

Noi abbiamo l'idea dell'essere, nella quale è compreso un *infinito in potenza.* Per questo, noi in qualsiasi serie di cose non veniamo mai a un termine, che non possiamo passar oltre senza assolvere mai il numero infinito. Questa potenza di dar sempre un passo più in là, quanti sieno quelli che abbiam dati, ci fa accorgere, che tutte le cose di cui queste serie si compongono, sono essenzialmente limitate. Ora il concetto di cose limitate è relativo a qualche altra cosa illimitata e assoluta. Sebbene dunque l'essere illimitato ed assoluto noi nol conosciamo; ne intendiamo però la possibilità: intendiamo che è il contrario di ciò che conosciamo (il limitato): quindi per contrapposto al limitato, il che è quanto dire *negativamente*, pensiamo il reale illimitato. E così appunto ci avviene nell'accumulare in un ente tutti i gradi e le qualità a noi cognite di perfezioni: ben vediamo che, fatto ciò, abbiamo ancor un ente limitato; da questo dunque ci slanciamo colla mente al suo contrario, e diciamo: « Un ente contrario a questo limitato, in cui sempre la mia immaginazione dimora, è possibile » (1). Ma se altri dimanda a se stesso, qual sia quest'ente, dee rispondersi di non saperlo, e di saper solo che è opposto a tutto ciò che si pensa, cioè al limitato. Per questa opposizione dunque, per questa negazione dell'*ente limitato*, quell'incognito viene contraddistinto e fermato per modo, che con altro non può esser menomamente confuso: poichè la mente nel suo progresso mette da parte tutti gli enti limitati e, tolti questi,

---

(1) Qui si parla del *concetto* di Dio, non della *esistenza* di Dio.

non può esistere chè l'illimitato: Iddio dunque è formato per l'esclusione di qualunque altro essere possibile, distinto da lui, e quindi per mezzo di negazioni.

1240. Se non che, la mente ha una cognizione di Dio ancora più prossima, sebbene negativa tuttavia. Ella conosce a parte 1° l'essere possibile, 2° alcune essenze specifiche, 3° e l'*atto* onde esistono quelle essenze, o sia alcune sostanze limitate. Ora l'essenza, in quanto è distinta dall'essere, è una limitazione di lui; nè limiti possono cadere in Dio. Con questa osservazione giungiamo dunque a comporre una formola, colla quale esprimiamo Dio; e la formola è la seguente: «L'essere pensato in atto compiuto, è Dio». Questa formola è vera; se non che all'uomo è inintelligibile, in quanto che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto.

E questo è il *nome ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimer che Dio. Sebbene dunque da noi non possa essere intesa quella formola nella sua unità, è però intesa ne' suoi elementi: e questo basta acciocchè con essa segniamo e nominiamo Dio fuor di tutte le cose: chè in nessuna delle cose trovar si possono quegli elementi così legati insieme, come nella formola sono espressi.

1241. La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale, che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci, senza alcun errore prendere in ciò, e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*, e terminare l'appetito del sapere nella *luce delle menti*: sicchè al tutto è scemo e vano lo sforzo di que' savî del secolo, che da questa sorgente inesausta di tutti i beni vorrebbero pur rivolgere e arretrare il genere umano, abusando della parola, che egli è un *essere incomprensibile*.

ARTICOLO X.

CONCLUSIONE.

1242. Concluderò questo capitolo sulla nostra cognizione delle essenze con tre osservazioni.

1° A tutte le varie maniere d'idee che abbiamo, parte positive e parte negative, s'applicano egualmente de' vocaboli. Quindi rispetto alla lingua le idee sono segnate tutte egualmente, e sembra che tutte esprimano essenze uguali, positive e piene, il che però non è: e conviene attentamente avvertirlo,

acciocchè un ente mentale o puramente nominale non si scambi con un ente reale (1).

---

(1) Distinte le diverse essenze delle cose, si conciliano insieme le sentenze del Dottore d'Aquino, che altramente sembrerebbero tra lor contrarie.

Egli dice più volte, che la sostanza e quiddità della cosa è il proprio oggetto dell'intelletto, s'intende però date le condizioni: e che *intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis* (*De Verit* X, v). Questo s'avvera massimamente nella percezione di noi stessi, perchè percependo noi, percepiamo il termine dell'atto stesso onde esistiamo, e quindi la nostra *essenza* a cui quell'atto si stende.

In altro luogo dice, che « in una mente (com'è l'umana) che riceve la « cognizione dalle cose, le forme (le idee) esistono per una cotal azione delle « cose nell'anima »: *in mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam*; e quindi dice, che « ciò che ci è « cognito per la intellettual visione sono le *cose stesse*, e non le immagini « delle cose; il che nella vision corporale o sensitiva, e spirituale o imma- « ginativa non accade. Poichè gli oggetti dell' immaginazione e del senso « sono alcuni accidenti, da' quali viene costituita qualche figura o immagine « della cosa; ma l'oggetto dell'intelletto è la stessa *essenza* della cosa, seb- « bene egli conosca l' essenza della cosa per una sua similitudine, come « mezzo onde conosce, non come foss'ella l'oggetto, ove da prima si reca il « suo sguardo » (*De Verit.* X, iv). In questo passo si parla d'una certa *similitudine* onde l'intelletto conosce le essenze, e di certe *immagini* delle cose che l'intelletto non percepisce, perchè egli si reca a vedere le cose stesse. Qual è la distinzione tra quella similitudine e queste immagini? Ecco quale io penso che deva essere. Il *senso* ha la *sensazione* (propriamente detta) e la *percezione sensitiva corporea*. La *percezione sensitiva corporea* è il *termine* dell'azione delle cose esterne su noi, ed è ciò che rende la sensazione *estrasoggettiva*. Ora questo *termine* dell'azione (il quale qui non è uopo descrivere) corrisponde all'*immagine* sensibile di s. Tommaso, fenomeno del senso. L'anima intanto, conscia di soffrire quel *termine* dell'azione de' corpi esterni, vede in esso, in quant'è intellettiva, un *ente* operante su lei, ente pensato mediante l'*idea* dell'essere in universale applicata ed aggiunta a quel *termine* d'azione sofferita nel senso. Quest'idea è la *similitudine* di s. Tommaso onde l'intelletto intende le cose. Ora sono però le cose che vengono intese dall'intelletto, poichè l'*essere* è il suo oggetto. Ma come viene determinato l'essere in universale? Da quel *termine* d'azione nel senso: quindi quale è la natura dell'azione che in noi è fatta, tale è la qualità della nostra cognizione delle cose, tale l'*essenza* loro a noi cognita. Ne' corpi, l'*azione* loro sopra di noi è sostanziale, come abbiam dimostrato; perchè noi non nominiamo l'*essenza corporea*, se non intendendo di nominare quella potenza di modificar noi, nel modo che abbiamo esposto (692 e segg.).

Quindi però avviene, che anche ne' corpi non sia da noi percepito l'*atto primo* pel quale sono enti, ma solo l'azione, che è l'essenza a noi cognita, la quale viene espressa col vocabolo *corpo*.

Ma poichè i corpi hanno diverse *potenze* sopra di noi, che specificano i corpi tra loro, o lo stato de' corpi, quindi la distinzione delle nostre idee che abbiamo di questi corpi non è determinata che da azioni *accidentali* sopra di noi, e tali idee nostre non ci fanno conoscere perciò che delle *essenze generiche*, le quali non sono propriamente essenze complete; ma tengono luogo di *essenze*, le *potenze operanti* sopra di noi. Alla cognizione pertanto di queste essenze sono applicabili que' passi di s. Tommaso, ne' quali egli dice che le essenze delle cose ci sono incognite. A cagion d'esempio, nell' opera *De Verit.*, Q. X, art. I: « Le essenze delle cose a noi sono ignote, ma le *virtù* loro « a noi si manifestano mediante gli atti, e noi usiam di frequente i nomi « delle virtù o potenze a significare le essenze »: *Quia vero rerum essentiæ*

1243. 2° Colla semplice idea della cosa, colla quale pensiamo l'essenza, non affermiamo nulla circa la sussistenza degli enti; siamo ancora nel mondo delle possibilità. Perciò le essenze dal momento che da noi sono concepite, ci appaiono di natura loro possibili, chè l'esser possibili equivale all'esser pensabili. Quindi gli antichi dicevano, che nella semplice apprensione delle cose (idea) non si può dare errore; e s. Tommaso approva ciò che dice Aristotele, che definisce l'*intelligenza* la facoltà degli *indivisibili*, nella quale non può trovarsi falsità (1).

1244. 3° Noi abbiamo veduto che i principî particolari delle scienze non sono che le essenze delle cose, oggetti alle scienze (570 e segg.). Hanno adunque le scienze de' principî, sui quali non può cadere errore.

---

sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur FREQUENTER (non sempre adunque) *nominibus virtutum, vel potentiarum ad essentias significandas.* E poco più sotto: « Poichè le sostanziali differenze « delle cose a noi sono ignote, perciò in luogo di esse quelli che definiscono « usano talora (*INTERDUM*) delle differenze accidentali, in quanto queste « segnano o notificano l'essenza, siccome gli effetti proprî notificano la causa: « onde il sensibile, preso come differenza costitutiva dell'animale, non si toglie « dal senso inteso come potenza; ma inteso come significante la stessa es- « senza dell'anima, dalla quale tal potenza fluisce ».

Di Dio poi non conosciamo se non *effetti*, e questi finiti e inadeguati alla causa; quindi la cognizione nostra rispetto a Dio rimane negativa. Onde il santo Dottore: « Il nostro intelletto anche nello stato di via può conoscere « in qualche modo l'essenza divina, non già ch'egli sappia di essa ciò che « sia, ma solo ciò che non sia ». E scioglie l'obbiezione che nasce circa la direzione del nostro affetto in Dio in questo modo: « Noi possiamo amare « Dio immediatamente, senza bisogno d'amare altra cosa prima di lui; seb- « bene talora dall'amore di alcune cose visibili siamo rapiti nelle invisibili: « ma tuttavia non possiamo nello stato di via conoscere Dio immediata- « mente, senza bisogno di conoscere altra cosa prima di lui. Di che la ra- « gione è questa, che l'affetto seguita l'intelletto, e dove termina l'opera- « zione dell'intelletto, ivi comincia l'operazione dell'affetto. Ora l'intelletto « procedendo dagli effetti alle cause, perviene in ultimo in una tal quale « cognizione di Dio, conoscendo cioè di lui ciò che non è; e così l'affetto si « reca a ciò che l'intelletto gli offerisce, senza che a lui bisogni passare per « tutti quei mezzi pe' quali passò l'intelletto » (*De Verit.* X, xi).

(1) Arist. *De Anima* L. III.

PARTE QUARTA.

DEGLI ERRORI A CUI SOGGIACE L'UMANA COGNIZIONE.

CAPITOLO I.

SI RIASSUMONO TUTTE LE COGNIZIONI, NELLE QUALI LA NATURA STESSA CI PROTEGGE DA OGNI ERRORE.

1245. Se la custodia della verità e della certezza fosse stata commessa alla libera volontà dell'uomo, assai mal fida guardia avrebbero avuto, e probabilmente sarebbero state ben presto dall'umana perversità annichilate.

Per questo vedemmo, che i primi veri furono confidati dalla creatrice provvidenza non all'uomo singolo, ma alla natura umana. La natura umana, per essenza intelligente, vede per essenza le prime verità; e l'uomo non le può non vedere, non che annientare; poichè com'egli non ha il potere di nulla creare, così non ha nè pure il potere di nulla distruggere di quanto ha ricevuto da Dio esistenza (1).

---

(1) S. Agostino fece quel progresso colla sua mente, che io ho osservato dover fare necessariamente la filosofia, che comincia dall'esser volgare, e poi si erudisce e si perfeziona (29-34). La filosofia volgare non vede le difficoltà che si trovano nelle questioni filosofiche, e procede assai confidente e baldanzosa. Quando un arduo passo le si rivela, dà nel vizio opposto: trasecolata di maraviglia, non l'appaga più alcuna soluzione, e sembra che « lo scet« ticismo, secondo la frase di uno scrittore moderno, sia la prima forma, la « prima apparizione del senso comune in sulla scena della filosofia ».

Quindi s. Agostino cominciò dall'essere accademico. Uscito dal dubbio, trovossi quasi direi naturalmente nella filosofia platonica. La dottrina platonica intorno le idee appartiene alla filosofia *dotta*, ma in quel suo primo periodo, nel quale essa è ancora imperfetta, quando vede bensì la difficoltà, ma non ne ha trovate le soluzioni più semplici, e ricorre in quella vece a ipotesi ingegnose, che peccano di *superfluo*, anzichè di *difetto*. La mente di s. Agostino non potea fermarsi qui; dovea far necessariamente un progresso: s'accorse che v'avea di troppo nella teoria platonica circa l'origine delle idee; recise quel soperchio, e si trovò nella verità, la quale consistea nell'accorgersi che la natura umana è *essenzialmente ragionevole*, e che è per questo ch'ella riconosce la verità, quando ne va in cerca e la trova, e che il fanciullo risponde acconciamente alle domande che gli vengono fatte ordinatamente anche sopra cose che non gli furono mai prima insegnate. Quindi nelle *Ritrattazioni* (L. I, c. VIII) riprova l'aver egli detto altra volta che l'anima sembrava aver recate tutte le arti seco medesima: « poichè può essere, così egli, — che il giovanetto « possa rispondere interrogato, perchè è una natura intelligente »: *fieri enim potest — ut hoc ideo possit (interrogata respondere), quia NATURA INTELLIGIBILIS EST.* E quivi medesimo spiega che sia quello che costituisce una

1246. Riassumiam dunque qui brevemente tutto ciò che fa la natura per assicurare all'uomo il possesso della verità e proteggerlo dall'errore: il che confermerà, che il vero scetticismo è impossibile; che non è che una menzogna che dice a se stesso o altrui l'uomo immalvagito od alienato; che la verità ha nella natura intelligente un possesso, non pur dominio che non le può esser tolto; sebbene quella natura libera possa peccare contro di lei.

I. L'uomo dunque in primo luogo ha per sua natura la vista permanente dell'*essere* in universale. Quest'essere è il *lume* della ragione, l'ultimo *perchè* degli umani ragionamenti, sempre vincente, sempre invitto per se medesimo (1): quest'ultimo *perchè* è la *verità*, sicchè tutte le cose sono vere intanto che di lui partecipano, e quindi l'uomo per natura è possessore della verità.

II. I primi principî della ragione sono l'idea dell'*essere*

---

natura intelligente, cioè un *lume* innato: « Ho detto, che gli eruditi nelle « liberali discipline, le discoprono in sè coperte dalla dimenticanza, e in « certa maniera le dissotterrano. Ma questo io lo riprovo. Poichè è più pro« babile che per questo rispondano anche gl'imperiti intorno a qualsiasi « disciplina, quando bene vengono interrogati, perchè è lor presente, quanto « ne posson capire, il lume di una eterna ragione, dove vedon que' veri « immutabili, non perchè gli abbiano saputi altra volta e poi dimentichi, come « n'è paruto a Platone o ad altri tali »: *propterea — quia præsens est eis, quantum id capere possunt, LUMEN RATIONIS ÆTERNÆ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est* (Ivi, c. IV). Ora questo è appunto quel miglioramento del quale noi abbiamo osservato abbisognare la dottrina di Platone, pel quale, in luogo di porsi le idee innate tutte, si doveano subordinare ad una sola innata, lume della ragione, dalla quale tutte l'altre si derivassero e ingenerassero, cioè ove, all'occasione delle sensazioni, e delle interrogazioni, tutte le cose si vedessero e intellettualmente apprendessero (229-233). Ora questo lume è chiamato da noi, come altresì da s. Tommaso, *principio della cognizione* (*PRINCIPIUM COGNITIONIS*), il qual definisce, che tutte cose che conosciamo, le conosciam noi *in rationibus æternis sicut IN COGNITIONIS PRINCIPIO* (*S.* I, LXXXIV, V). E affinchè non resti alcun dubbio circa l'intelligenza di *questo principio della cognizione*, si osservi s. Agostino, e s. Tommaso dietro a lui, chiamarlo la verità: *Nec ego utique in te (VIDEMUS VERUM), nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili VERITATE* (Confess. L. XI, c. XXV). Ora la *verità*, in cui nella vita presente noi vediamo le cose vere, osservammo che, secondo la dottrina dell'Angelico, è l'*idea dell'essere* in universale (1123 e segg.). Così tutta la dottrina de' due grandi uomini di cui parliamo è consonante e intera; e la nostra ritrae da quella e a quella si continua.

(1) È dottrina di s. Tommaso, che non possa l'uomo errare intorno all'essere per nessun modo. Ecco le parole del santo Dottore: *Proprium objectum intellectus est quod quid est* (questa maniera vale l'*essere*, l'*essenza* delle cose): *unde CIRCA HOC NON DECIPITUR INTELLECTUS* (*Contra G.* I, LVIII).

applicata (480 e segg.): evidenti come quella, sono pure immuni da errore (1).

Queste prime verità sono i fonti di tutte le umane cognizioni. Ci sono però anche delle verità di fatto, intorno alle quali non può cadere errore. E queste sono le seguenti:

III. L'uomo non può ingannarsi intorno alla propria esistenza (2).

IV. Non può cader errore nell'immediata coscienza delle sue principali modificazioni (3).

V. I nostri sensi non traggono in errore l'intendimento, quando egli riceve da essi ciò che danno e nulla più (4). Que-

---

(1) *Intellectus*, dice s. Tommaso, *IN PRIMIS PRINCIPIIS NON ERRAT, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Contra G.* I, LXI.

(2) Così s. Tommaso, *NULLUS ERRAVIT UMQUAM IN HOC QUOD NON PERCIPERET SE VIVERE (De Verit.* X, VIII*).*

(3) Questo fu il punto onde partì il Cartesio, *Io penso*, la coscienza del pensiero: quest'*evidenza* è la base di tutto l'edifizio cartesiano. Noi abbiamo osservato, che questa base è solida, ma la sua solidità è dovuta a' principî della ragione; non può esser dunque la prima pietra dell'edifizio scientifico. Quindi l'errore cartesiano è tutto in questo, nel cominciare la fabbrica da una pietra che non è la fondamentale. E fu questo il lato debole, onde agli assalti fece breccia quella scuola di filosofia.

(4) Noi abbiamo trattato de' criterî circa la veracità de' sensi nella Sez. V (749 e segg.). Questa dottrina è pure quella dell'Aquinate. Del quale non sarà cosa inutile che qui dichiariamo una maniera d'esprimersi, procedente da Aristotele, che potrebbe ingenerare confusione nelle menti di quelli che di certe maniere obliterate a' dì nostri non hanno la vera intelligenza. Ecco il passo: *Proprium objectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus* nisi per accidens. *Circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus*, *QUI EST PROPRIORUM*, *EST SEMPER VERUS*, *in aliis autem fallitur* (*C. G.* I, LVIII). Qui s. Tommaso distingue due oggetti sì dell'intelletto che del senso: l'*oggetto proprio*, e intorno a questo non ammette errore; e l'*oggetto per accidente*, intorno al quale sì l'intendimento che il senso può indurci in errore. Ora noi vogliamo spiegare che cosa sia questo oggetto dell'intelletto o del senso solo *per accidente*: il che metterà in chiaro la mente del santo Dottore. Cominciamo dal senso. Egli medesimo, così spiega la frase *oggetto del sensò per accidente*, nel suo commentario sopra l'opera di Aristotele intorno all'Anima: « Che sia bianco ciò che « si vede, qui il senso non mente: ma se quel bianco sia questa cosa o « quella, poni neve o farina od altro tale, qui il senso può mentire, e massime « da lontano (L. III, lect. 6.) ». Ora si badi: il senso vede il bianco: l'intendimento è quello che giudica che quel bianco che vede l'occhio sia neve. Questo giudizio è fatto dall'intendimento sopra ciò che il senso gli presenta (la bianchezza); ma poichè tien dietro così rapidamente alla sensazion di bianchezza, sembra che sia con questa congiunto intimamente, e quindi il comune degli uomini, errando, il crede oggetto del senso. Indi se ad un uomo si dimandi: Chi vi attesta che colà su quel monte ci sta la neve? egli immantinente risponde: L'occhio mio: perchè non si ferma egli a separare quelle due cose così vicine ed unite, sebben diverse, 1° la sensazione della bianchezza, 2° il giudizio che dalla bianchezza fa l'intendimento, inducendone l'esistenza della neve in sul monte, come da segno, cosa segnata. Ora Aristo-

sta attestazione de' sensi è una parte della coscienza, la cui certezza fu indicata al num. IV.

VI. L'astrazione, che trae dalle percezioni le idee, e quindi la cognizione delle *essenze* delle cose, o come dicevano gli antichi, la *semplice apprensione*, è pure immune da errore (1). Ora queste *essenze*, come abbiamo veduto, sono i *principî particolari* delle scienze, e rispondono alle *anticipazioni*, o *προλήψεις* di Epicuro.

Tali sono i legami naturali e infrangibili, onde la verità è unita e bene assicurata colla nostra natura fatta per lei. Ma dopo aver noi sino a qui veduto i fini posti alla temerità della ragione umana, ne' quali i suoi flutti, onde insurge contro alla verità, s'affrangono e danno indietro; conviene che vediamo altresì qual sia l'ambito dell'errore, entro al quale è stato conceduto all'uomo di poter nuocere a se medesimo.

---

tele nè pur qui volle allontanarsi dalla comune maniera di parlare, sebben falsa; tanto era il suo rispetto al parlar comune, fino a parerne talora superstizioso e a prenderne gli errori; e si contentò di dire, che quel *giudizio* era oggetto del senso *per accidente*, in quanto che il senso ne porgeva la materia, e alla sensazione subitamente conseguitava. Giova però meglio bandire una tal maniera di parlare, e dire francamente, che quel giudizio non è in alcun modo oggetto del senso, ma è solo oggetto dell' intendimento. Dopo di ciò s'intenderà che cosa deva essere l'oggetto dell' *intelletto per accidente*. Come l'*oggetto* (propriamente, il termine) *del senso* è la materia delle cognizioni, e si disse *oggetto suo per accidente* la forma, che pure a lui non appartiene, così *oggetto dell'intelletto vero* è la *forma* delle cognizioni, ed *oggetto per accidente* la materia delle medesime. Quindi se l'intendimento vuol giudicare delle cose sensibili, non seguendo l'esperienza sensibile, cade in errore. Osserverò finalmente, che Aristotele dice del senso, ch'egli talora s'inganna, sebben di raro, anche intorno l'oggetto proprio, cioè quando il senso è diettoso; ma noi, sceverando la deposizione del senso da ogni elemento straniero, abbiamo rimossa questa eccezione.

(1) Anche questo fu insegnato da s. Tommaso (*De Anima* L. III, Lect. XI): « V'ha una operazione dell'intelletto (egli dice), secondo la quale egli per- « cepisce gl'*indivisibili* (viene a dire le semplici essenze), come quando intende « l'uomo, o il bue, o qualche altra cosa simile degl' incomplessi. E tale intel- « ligenza è in cose, nelle quali non si dà falso: sì perchè le cose incom- « plesse non sono nè vere nè false, e sì perchè nell'essere delle cose l'intel- « letto non s'inganna: ma in quelle cose intelligibili, nelle quali vi ha vero « e falso, v'è una certa composizione delle cose intese, siccome quando di « più cose se ne forma una sola » (nell' operazione della sintesi si formano le idee complesse). Ora che cosa sono queste cose *incomplesse?* Sono le *pure idee*, prive di giudizio sulle cose reali e sussistenti. E come avviene, che in esse non si dia nè vero nè falso? Perchè esse sono esemplari delle cose, le *verità* delle cose; il vero poi e il falso è nelle cose secondo che corrispondono, o non corrispondono alle loro idee esemplari. Quindi se noi non pensiamo alle cose reali, ma solo alle idee, alle loro possibilità, non abbiamo mai il giudizio sulla corrispondenza delle cose alle idee, nel che sta il vero ed il falso, e la possibilità dell'errore.

CAPITOLO II.

DELLA NATURA DEGLI ERRORI UMANI.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE TRA LA RICERCA DELLA *NATURA* DELL'ERRORE E QUELLA DELLA SUA *CAUSA*.

1247. L'argomento della *causa* degli errori si scambia agevolmente con quello della loro *natura*; e dove s'abbia descritto la *natura* dell'errore, in che consista, come s'ingeneri, sembra aversi trovata anche la causa del medesimo. Poichè a descrivere la natura dell'errore, e il modo ond'avviene, è necessario descrivere quell'atto appunto onde l'intendimento si rovescia all'errore. Ora quest'atto, dicesi, è appunto la *causa* dell'errore.

E veramente è così; ma egli è la *causa prossima*, non l'*ultima* dalla quale l'intendimento vien mosso a fare quell'atto con cui produce a se stesso l'errore.

L'errore consiste in un atto sbagliato dell'intendimento: in quest'atto giace la sua natura, il modo ond' avviene, e altresì la sua causa prossima. Ma che cosa move l' intendimento a un tal atto? Questa è questione diversa della prima: e con essa si vuol cercare la prima cagione onde l' uomo è inclinato e sospinto all'errore. E poichè le due cagioni, la prossima e la rimota sono legate strettamente insieme, noi diremo una parola della cagion prossima, nella quale consiste la *natura* dell'errore; e poi investigheremo la *cagione* men prossima o rimota, che è la vera ed efficiente cagione de' nostri errori.

ARTICOLO II.

L'ERRORE NON È CHE DELL'INTENDIMENTO.

1248. Dire che i sensi ingannano, nominare gli errori dell'immaginazione, sono maniere inesatte, come dicemmo, e false.

Acciocchè tali frasi abbiano un senso vero, conviene intendere per esse, che i sensi e l'immaginazione somministrano la materia e l'occasione dell'errore, e nulla più. Una torre quadrata, da lontano vi par rotonda, ma non è l'occhio che vi dice la torre rotonda; egli dice solo che il termine della sensazione è un *sentito rotondo*, o piuttosto l'ha, non lo dice. L'intendimento

aggiunge il suo giudizio, e dal *sentito rotondo* conchiude alla torre rotonda. L' intendimento dunque è lui che s'inganna. L'immaginazione presenta al vivo un ricco guadagno: l'intelletto il giudica probabile o certo. La vivezza dell'immagine è reale; ma l'intendimento errò nel dedurre da quella la probabilità o la certezza.

Questa è verità conosciuta: gli scrittori però non si sono mai risoluti d'abbandonare quelle espressioni equivoche di errori de' sensi, dell'immaginazione ecc., per dire che ne' sensi e nell'immaginazione c'è l'occasione di quegli inganni (1).

ARTICOLO III.

L'ERRORE È NE' GIUDIZJ POSTERIORI ALLE PERCEZIONI.

1249. L'intendimento solo va soggetto all'errore (124).

Volendo poi sapere quale sia propriamente quella funzione dell'intendimento che è soggetta all'errore, facil cosa è vedere che non può essere che il *giudizio*. L'errore dunque è *mancamento* (2) de' giudizî quando con essi s'asserisce il falso anzichè il vero.

Ma i giudizî primi, cioè le percezioni, come pure le idee che da quelli si traggono e che gli antichi chiamarono *apprensioni semplici*, sono immuni da errori: perchè queste prime operazioni sono fatte dalla natura intelligente, la quale non falla (1213 e segg.).

L'errore dunque ha sua sede ne' *giudizî* che la *ragione* fa

(1) « Per la stessa ragione, dice il Bossuet, non v' ha che l'intendimento « che possa errare. A parlare con proprietà, non v'ha errore nel senso, che « fa sempre ciò che dee fare, poichè egli è fatto per operare secondo le dispo- « sizioni non pur degli oggetti, ma degli organi. Sta poi all'intendimento il « giudicare degli organi stessi, e dalle sensazioni tirar le conseguenze neces- « sarie. E s'egli si lascia sorprendere, quegli che s'inganna è esso medesimo » *(De la connoissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, VII). San Tommaso avea prima insegnato, che il senso non percepisce nè la *verità* nè la *falsità*, che spettano al solo intelletto; e che perciò quando si nominano gli *errori del senso*, questa frase va intesa nel significato, che il senso somministra l'occasione all'intelletto d'*ingannarsi*, ovvero in un modo simile a quello onde anche cose insensibili si dicono false o vere in quanto egli *apprende* le cose come stanno: *Falsitas non (est) in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum. — Falsitas non est quærenda in sensu nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus* (*S.* I, XVII, II).

(2) L'*errore*, come qualunque altro male, non è cosa *positiva*, ma *negativa*, secondo la celebre osservazione di sant' Agostino: *Si verum est id quod est*, dice questo gran Padre della Chiesa, *falsum non esse uspiam concludetur quovis repugnante* (*Solil.* II, VIII).

posteriormente alle percezioni delle cose: ne' quali giudizî si uniscono sempre insieme due oggetti (1).

1250. L'unione di due oggetti si può chiamare una sintesi: quindi si potrebbe semplificare la formola generale degli errori riducendola a questa: « L'errore consiste sempre in una sintesi d'oggetti mal fatta ».

1251. Un de' due oggetti che si legano insieme è il *subietto* del giudizio, l'altro è il *predicato*.

Ogni errore dunque consiste nell'unire insieme malamente un *predicato* con un *subietto*.

Si erra quindi 1° o dando un predicato ad un subietto a cui non appartiene, 2° o negandolo ad un subietto a cui appartiene. E poichè il dare un predicato è una specie di composizione, e il negarlo è una specie di scomposizione mentale; quindi gli antichi dissero che l'intendimento non soggiace all'errore fuor solo che in quella operazione nella quale egli compone o divide (2).

ARTICOLO IV.

SPIEGAZIONE DI QUELLA SPECIE PARTICOLARE D'ERRORI I QUALI NASCONO PER L'ABUSO DEL LINGUAGGIO.

1252. Quando noi ad un vocabolo (3) diamo un significato più o men lato, o diverso da quello che gli è assegnato dall'uso comune, conduciamo noi stessi ed altrui infallibilmente in

---

(1) Questo caratterizza tal genere di *giudizî* e li distingue da que' giudizî che sono insieme *percezioni*: perchè questi si compongono non di due oggetti, ma di un oggetto e di un *sentito*, come fu dimostrato (119, 120, e not.).

(2) Si può dire che l'intendimento soggiace all'errore sì nel comporre che nel dividere, per la ragion detta; ma queste due operazioni si possono ridurre ad una, cioè alla *composizione*: chè anche il *dividere* può prendere la forma di composizione; poichè *unire* un predicato negativo col subietto, è reale divisione sotto la forma di composizione, come avviene nella somma algebrica, quando si legano insieme le quantità di segni opposti. Quindi talora s. Tommaso dice semplicemente: « La falsità dell'intelletto per sè è solamente circa la composizione », senza più (*S.* I, XVII, III); e così pure l'antico maestro delle scuole (Ved. L. III, *de Anim.*, test. 21-22). Talora poi dice che si dà falsità ivi, ove l'intelletto o compone o divide: « Circa l'essenza delle cose l'intel- « letto non s'inganna. — In componendo poi o dividendo si può ingannare, « quando attribuisce alla cosa, di cui intende l'essenza, alcuna cosa che non « tien' dietro necessariamente a quella essenza, o le è contraria »: *circa quod quid est intellectus non decipitur. — In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur* (*S.* I, XVII, III).

(3) Si crede comunemente, che a' vocaboli nell'uso comune non s'aggiunga un senso ben determinato. Questo è falso: se fosse vero, la prima dote dello scrittore, la *proprietà* nell' uso de' vocaboli, cesserebbe di esistere. Ciò che

errore, ove prima nol definiamo, avvertendo di volerlo prendere siccome segno arbitrario di una nostra idea, e non come segno convenuto e corrente: e ci bisogna grande attenzione a mantenere l'assegnata definizione in tutto il corso del ragionamento, e non declinare più mai all'uso consueto di quel vocabolo, a cui l'assuefazione e l'esempio degli altri uomini continuamente ci trae.

1253. Ma talora noi non mutiamo a' vocaboli il valore con avvertenza e in proposito; ma li prendiamo inavvedutamente in un senso più lato, o meno, o altro da quel che si abbiano: ed allora l' errore entra inavvedutamente ne' nostri ragionamenti.

Per verità noi non possiamo sostenerci a dar sempre al vocabolo quel novo valore che impropriamente gli abbiamo dato a principio; e a quando a quando nel progresso del discorso scadiamo all' uso comune. avvicinandoci alla proprietà del parlare. E ove ancora avvenisse (il che è al tutto impossibile) che noi a quel vocabolo conservassimo il falso valore che sopra pensiero o condotti da qualche prevenzione gli abbiamo assegnato, certo gli altri uomini non c'intenderebbero; e ciò che noi dicessimo della cosa che con quel vocabolo segnar crediamo, gli altri tutti l'intenderebbero della cosa cui quel vocabolo segna veramente nell'uso comune: la quale misintelligenza è fonte d'infinite dissensioni tra' letterati.

1254. Ora analizzando l'errore che qui accenniamo, si trova consister egli in questo, che noi d'un oggetto solo ne facciam due: chè il vocabolo impropriamente usato segna due cose, cioè 1° ciò a cui segnare l'uso l'ha stabilito; valore che non gli fu tolto con una dichiarazione particolare, nè senza questa gli si può torre; 2° e ciò a cui segnare il parlatore lo assume,

---

induce a credere che il senso comune degli uomini (al quale in gran parte appartiene la fissazione del valore delle parole) non aggiunga un senso determinato, sono queste due apparenti ragioni: 1° l'aver osservato che gli uomini particolari commettono molte *improprietà* ne' loro ragionamenti, 2° che i più non sono capaci di darci la definizione d'alcun vocabolo, se noi loro la dimandiamo. La prima di queste due ragioni prova il contrario di quello che si vuol provar con essa; poichè non si potrebbero conoscere le *improprietà* particolari del parlare, se non si conoscesse il senso *proprio* e determinato della parola. La seconda nulla prova; quando si abbia osservato che v'ha una scienza *volgare* ed una *scientifica*, tutte due vere, e che è solamente la *scientifica*, cui s. Tommaso caratterizza dicendo, che *fit per studiosam inquisitionem* (*S.* I, LXXXVII, II), che dà le *definizioni*, come quelle che a comporsi esigono un'analisi, de' confronti, una separazione di ciò che è comune e della *differenza*. Vedi sopra ciò la nota posta al n. 528 (2).

rivolgendo all'oggetto pensato da lui, come espresso nel vocabolo, le sue parole.

Qui dunque avviene che si confondano insieme due essenze, due oggetti, e che s' attribuisca ad uno ciò che all'altro appartiene, o certo così intende l'uditore.

1255. Nel qual fatto due classi d'errori possono accadere: chè se chi parla intende parlare d'un oggetto, e col vocabolo n'esprime un altro, gli avviene l'errore d'attribuire la definizione d'una cosa ad un'altra.

Se poi per improprietà ora assume il vocabolo in un significato ed ora in un altro, di due oggetti ne fa uno, e congiunge insieme mostruosamente le parti dell' uno colle parti dell'altro in un ente solo; e a quel medesimo a cui prima avrà dato, in grazia d'esempio, la ragione, in progresso poi darà qualche qualità propria de' soli bruti, come il dover seguire solo l' istinto: come accadde al Rousseau, che avendo dato per valore al vocabolo *stato di natura* (trattando della natura umana) lo stato natural delle bestie, conchiuse poi (ben credo io per satira de' suoi tempi, o ad espressione d'una profonda tristezza) essere la più accomodata all'umana natura una vita selvaggia e ferina.

1256. Gli errori dunque a cui gli antichi dicevano soggiacere l'intendimento *per accidente*, in quella operazione ond' egli conosce l'essere delle cose, bene analizzati, si vedono provenire dal mal uso del linguaggio; il quale, male adoperato, moltiplica gli enti e li mescola insieme, producendo così una vera sintesi intellettuale (1).

ARTICOLO V.

PERCHÈ L'ERRORE SIA SOLO DE' GIUDIZÎ POSTERIORI ALLE PERCEZIONI ED ALLE PRIME IDEE.

1257. E la ragione per la quale l'errore cade sempre in un atto dello spirito posteriore alle percezioni ed alle prime idee,

---

(1) Vedi s. Tommaso nella *Somma* I, XVII, III, dove comincia così: *Quia vero falsitas intellectus per se, solum circa compositionem intellectus est*, per accidens *etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, INQUANTUM IBI COMPOSITIO INTELLECTUS ADMISCETUR*. E qui reca e spiega le due classi d'errori da noi recate e spiegate. Giacchè però anche questi errori rigorosamente parlando non vengono che mediante una *composizione* che fa l'intendimento, a cui è occasione il linguaggio, parmi più piano, e meno soggetto ad equivoco il dire che l'intendimento erra anche qui nel comporre, e non nell'apprendere, in vece di dire che erra nell'apprendere ma *per accidente*, come altra volta ho osservato.

è questa, che le percezioni, siccome anco tutte quelle operazioni nelle quali l'intendimento non erra (1246), succedono in noi *necessariamente*, ed è il fatto della natura intelligente la quale non erra (1).

Le *percezioni* dunque o si hanno, o non si hanno; ma non si hanno sbagliate mai. Lo stesso dicasi delle *idee delle cose contenute nelle percezioni.*

ARTICOLO VI.

CONTINUAZIONE: COGNIZIONE *DIRETTA*, E COGNIZIONE *RIFLESSA*.

1258. E qui si rende necessario che io entri a spiegare maggiormente que' due generi di cognizioni, l'una *diretta* e l'altra *riflessa*, che ho più volte accennato. Poichè il nostro presente scopo è quello di conoscere in che genere di atti intellettuali consista l'errore.

Noi dunque abbiamo veduto, che quando l'uomo da prima entra in questo mondo, spoglio di tutte idee delle cose, egli viene affetto dalle sensazioni, le quali lasciano un fenomeno nella fantasia (immagini), e dalle sensazioni l'intendimento ha le percezioni; per mezzo poi delle immagini ha le idee, nel modo che fu dichiarato (2).

---

(1) Questa è pure la ragione che reca di ciò s. Tommaso: perchè, dice egli, *res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam* (S. I, XVII, III).

(2) Del modo onde l'intendimento ha la percezione delle cose sensibili, vedasi il n. 528 e segg.; del modo onde dalla percezione separa le idee (519, 520). Or si presenta la questione, « in che modo l'intendimento si mova all'operazione del percepire », e l'altra, « s'egli tosto che ha la sensazione percepisca, o passi qualche tempo nel primo sviluppamento dell'uomo tra la sensazione e l'intellezione ». Qui gioverà ch'io tocchi un poco della prima di queste due questioni, molto affini tra loro, e che accenni com'io concepisca che l'intendimento si possa movere a percepire all'occasione delle sensazioni. La difficoltà sta in questo. Che la sensitività sia tratta e mossa dal sensibile, non è difficoltà ad intendere; è potenza passiva, e il sensibile è stimolo conveniente alla sua natura. Ma tra il senso e l'intendimento non c'è somiglianza, nè comunicazione di natura. Egli è impossibile dunque immaginare che la sensazione mova l'intendimento con una vera azione come di causa efficiente sopra di lui. Ecco pertanto in che modo la sensazione *occasiona* il moto dell'intendimento che si leva a percepire, senza che perciò la sensazione abbia una vera comunicazione coll'intendimento stesso. Questo nasce, dico io, per l'UNITA' del soggetto. Si consideri che quell'*Io* che è sensitivo, è quell'*Io* medesimo che è intellettivo. Ora hassi a sapere, che il *senso* produce l'*istinto*; a ragione d'esempio, gli stimoli della fame che si sentono nello stomaco, producono l'*istinto* di cercare il cibo, o buttarvisi sopra se è presente. Fin qui siamo

L'intendimento si forma le percezioni è tali idee ad esse susseguenti in modo istintivo e naturale, e perciò non soggiace ad errore, chè la natura non erra (1257).

Ma noi dobbiamo ora distinguere queste *cognizioni prime* e involontarie da quelle che vengono appresso e sono volontarie: le prime formano la cognizione *diretta*, e le seconde la *riflessa*.

1259. Fu conosciuta ed osservata sempre da' più grandi filosofi la distinzione tra questi due generi di cognizioni umane. Solo la filosofia de' sensisti ha obliata e perduta una distinzione così rilevante, che si conteneva nella tradizione della scienza.

La cognizione diretta è una cognizione puramente *sintetica*; mentre la cognizione riflessa è anche *analitica*. Colla riflessione si torna sopra ciò che prima s'era percepito direttamente, lo si analizza e scompone, lo si considera a parte a parte, e dopo scompostolo, lo si ricompone a volontà: là dove colla percezione s' abbraccia tutta la cosa nel suo intero, con un atto semplice, e come fosse un oggetto semplice. Mediante questa prima apprensione intellettuale non distinguiamo nulla in particolare della cosa; chè la natura della nostra intelligenza è da questa legge limitata, «ch'ella ha bisogno di più atti per distinguere più cose, nè può distinguere una cosa dall' altra senza una negazione, e la negazione vien dopo l'affermazione». Prima dunque noi percepiamo la cosa intera, e mediante la *riflessione* che succede, passiamo ad analizzarla. E il considerare le cose nelle lor parti, ci apporta chiarezza nova; e viceversa, quella prima e complessiva percezione ci appare confusa e imperfetta (1). Il perchè succede, che questa si sfugga anche

---

nell' ordine sensitivo. E non mi curo ora di spiegare come avvenga che il *senso* produca l'*istinto:* dico, che il fatto è, che avendo l'animale certe sensazioni, sente un bisogno, il quale mette in moto le sue forze motrici, e tutta quell'attività che è in lui; la qual potenza di cercare la soddisfazione d'un bisogno, chiamasi *istinto.* Partendo da questo fatto, così ragiono: L'*Io* (senziente intelligente) prova in se stesso un *bisogno* proveniente dalla sua sensitiva natura. Ora quest' *Io* in tal caso eccita se stesso a mettere in opera *tutte* le forze ch'egli ha, per rimovere da sè quel bisogno, soddisfacendolo. Ma tra le forze che ha, ci sono ancora le forze intellettive; dunque rivolge al suo uopo non solo l'attività sensitiva, ma ancora l'attenzione intellettiva; chè l'attività sensitiva nel soggetto, forma una sola forza e attività radicale coll'intellettiva. In tal modo, senza che il senso operi direttamente nell'intelligenza, occasiona del movimento intellettuale: il senso eccita l'*Io*, che possiede l'intendimento, a mettere in attività lo stesso intendimento. L'UNITA' DELL'IO, ove il senso e l'intendimento convengono, è dunque mediatrice, e via di comunicazione tra queste due al tutto diverse potenze.

(1) S. Tommaso: *Tanto enim perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus (rei cognitæ) ad alia plenius intuemur.* Ed è notabilissima la ragione che di

all'osservazione di quelli che non considerano attentamente come succeda il fatto del pensare nella propria coscienza.

1260. In quanto alle idee o intuizioni delle essenze, il filosofo di Stagira osservò assai bene la natura di questa parte di cognizione diretta, e fece in essa consistere quell' atto intellettivo, che denominò *intelligenza*. Oltracciò conobbe, che l'oggetto intuíto con quest'atto ci si presenta tutto, senza divisione d'una parte dall' altra, sicchè in questa prima apprensione egli è semplice ed indivisibile. Osservò ancora come quest'apprensione primitiva avviene per uno spontaneo movimento di natura, ed è immune da errore (1).

Su queste traccie camminando s. Tommaso, distingue due scienze; la prima, degl'*indivisibili*, ove non c'è mai errore, ed è quella cognizione diretta delle essenze di che noi parliamo: la seconda, delle cose divise o composte dall'intendimento, la quale è la scienza *riflessa*, chè l'intendimento riflettendo sulle prime sue percezioni ed idee, le analizza e compone, e in queste operazioni cade l'errore. La prima cosa che l'intendimento apprende, secondo il santo Dottore, sono le *essenze* delle cose (2), le quali rispondono alle *idee prime*, cioè a quelle idee che nelle percezioni intellettive si contengono. Ora la *riflessione* che sopravviene, analizzando quest'*idee* delle cose, vi nota e distingue a parte a parte le varie loro proprietà; e quest'operazione non aggiunge nulla alla cognizione prima e *diretta*, eccetto un lume maggiore, non fa che avvertire e notare ciò che prima già in quella si conteneva. Quindi con ragione fu detto che l'essenza delle cose (idee) è il proprio oggetto dell'intelletto, la pura riflessione non producendo un oggetto nòvo, ma solo esaminando e *riconoscendo* l'oggetto già appreso.

1261. Laonde la cognizione riflessa si può dire più una *ricognizione* che una cognizione; e così eccellentemente la chiamò

---

ciò rende: *Habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* (*C. G.* I, LXXX). Quindi la prima percezione delle cose è confusa, perchè n'abbraccia molte insieme come una cosa sola. Quando il Laromiguiere definiva l'idea « un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti », egli avea in vista la verità di cui parliamo; ma non avea osservato che l'idea e la percezione esiste in uno stato confuso prima che in uno stato distinto, e che anche nel suo primo stato si distingue essenzialmente da' *sentimenti* (966 e segg.).

(1) *Intelligentia est indivisibilium, in quibus non est falsum* (*De An.* III).

(2) *Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta QUIDDITATEM ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus, et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam* (*S.* I, LXXXV, v).

Tertulliano: *Nos definimus*, dic' egli, *Deum primum natura* COGNOSCENDUM, *deinde doctrina* RECOGNOSCENDUM (1). Nel qual passo si vede quanto bene quest'antico scrittore della Chiesa si fosse accorto, che dopo avere l'uomo conosciute le cose per una prima intellezione naturale, torna poi sopra se stesso, e colla riflessione riconoscendole e analizzandole, dà loro distinzione e chiarezza, forma di *dottrina* e di scienza. E nel medesimo pensiero veniva il commentatore di Cordova, quando distingueva due specie di cognizioni, chiamando l'una *secondo la via di formazione*, e l'altra *secondo la via di verificazione.*

1262. Noi abbiamo veduto, che le essenze o idee delle cose, che appartengono, secondo s. Tommaso, alla cognizione diretta, sono i *principî* delle scienze che intorno a quelle cose versano. Quindi la *cognizione diretta* è il germe, la regola, il criterio della cognizione riflessa: la riflessione si riferisce alla percezione o all'apprensione immediata come a sua norma ed esemplare, a cui conviene che si adatti s'ella vuol essere verace. Sotto questo aspetto ebbe già distinta la cognizione diretta dalla riflessa anche Epicuro.

Sono celebri le *anticipazioni* (προλήψεις) di questo filosofo: queste *anticipazioni* d'Epicuro non sono che gl'*indivisibili* d'Aristotele, le *essenze* di s. Tommaso, la *cognizione* di Tertulliano, la scienza di *formazione* d'Averroes, la cognizione *diretta* e primitiva in una parola, che ricevette tutte queste appellazioni a tenore de' varî rispetti, sotto i quali ella fu da' diversi ingegni ne' diversi tempi considerata. Epicuro metteva nelle *anticipazioni* i principî d'ogni ragionamento: senza quelle non si potea nè ricercare, nè dubitare, nè opinare, nè nominar cosa alcuna, nè fare atto alcuno di *riflessione*; chè la riflessione si ripiega sempre su di ciò che già prima si trova nella mente, e non aggiunge, ma analizza, riconosce, verifica. Sicchè è necessario che noi riceviamo delle percezioni intellettive e delle idee senza nostra saputa nè volontà, per una virtù della natura, acciocchè poi volontariamente moviamo il nostro intendimento a pensare su di quelle. Questa seconda operazione è più comunemente avvertibile: la prima, spontanea, sfugge all'osservazione: e questo spiega perchè anche nel linguaggio comune la parola *riflettere* s'adopera ad esprimere qualunque operazione della mente, riducendosi con ciò alla riflessione ogni uso della facoltà intellettiva.

---

(1) *Contr. Marc.* L. I.

1263. Ho voluto recare queste autorità, acciocchè la distinzione tra la cognizione *diretta* e la *riflessa* bene si fermi, e si consideri sotto i diversi suoi aspetti; nè si creda una distinzione vana, quella che tanti sommi uomini hanno notata e considerata necessaria a dar fondo alle umane cognizioni. Ed ella è più che mai necessaria a conoscere la natura e la cagione dell'errore. Poichè l'errore non potendo trovarsi che nella *cognizione riflessa*, conviene ben conoscer questa, nè confonderla colla prima: acciocchè noi possiamo penetrare la natura, la sede e l'origine dell'errore. E a tal fine si avverta, di non confondere la distinzione tra la cognizione *diretta* e la *riflessa*, con un'altra tra la cognizione *popolare* e la *filosofica*, della quale gioverà che diciamo alcune parole.

ARTICOLO VII.

COGNIZIONE POPOLARE E FILOSOFICA.

1264. La *cognizione diretta* consiste nelle percezioni intellettive, e nelle idee che dalle percezioni si separano.

La *riflessione*, eccitata dal linguaggio, si mette tosto dopo in movimento, e i suoi primi passi sono quelli pe' quali ella nota i *rapporti immediati* e quasi immediati delle cose percepite ed apprese.

Questa prima operazione della *riflessione* non *analizza* ancora le singole percezioni e le idee delle cose (1); le lascia intere siccome stanno nel primo loro acquisto, non fa che contemplarle insieme: è ancora un'operazione sintetica, e tutti gli uomini ne sono capaci, ond' ella costituisce, gran parte per non dire il tutto della *scienza* comune e *popolare*.

1265. La *scienza filosofica* all'incontro comincia coll'analisi de' singoli oggetti. Quando le cose percepite si sottomettono

---

(1) Prima d'osservare i rapporti immediati delle cose, conviene che abbia avuto luogo in qualche parte l'analisi, perchè un rapporto suppone una vista distinta delle cose particolari: quest'*analisi* prima, è quella che non s' esercita su ciascuna delle cose reali, ma sul loro complesso: chè le cose reali nella prima percezione sono confuse insieme in un tutto: l'universo visivo, per esempio, è una sola percezione. Viene l'*analisi*, e distingue gli enti tra loro. A questo punto entra la *sintesi* di cui parliamo. Così l'*analisi* e la *sintesi* sono operazioni che si avvicendano. La *riflessione* comincia certo coll'*analisi*, ma quest'analisi non produce cognizione degna d'un nome: sopraggiunge la *sintesi* prima, e completa la scienza popolare. Quindi ciò che dico *prima riflessione*, e che dichiaro *causa* della cognizion popolare, è propriamente composta di due operazioni, cioè 1° di un'analisi che distingue gli enti reali tra loro confusi da

all'analisi, allora acquistano una singolar luce, che è ciò che rende così illustre la dottrina de' savî. Quest'analisi può considerarsi come il punto di partenza della filosofia, e da esso partendo si viene a confermare anche i grandi rapporti che tra gli esseri avea già osservato e notato quasi direi intuitivamente la gran massa degli uomini.

1266. Quindi la *scienza popolare* è media tra la scienza puramente *diretta* e la scienza *filosofica*: quella nasce da una prima riflessione, mentre la scienza filosofica non succede che per una riflessione seconda (1). La *prima riflessione* forte della cognizion popolare non aggiunge nova materia alla cognizione, ma vi scopre novi rapporti immediati; le riflessioni che vengono appresso fanno conoscere pure de' *rapporti* tra le cognizioni precedenti.

1267. Se la *cognizione diretta* è immune da errore, non così al tutto la *popolare*, chè questa è già in parte il frutto della riflessione, anche senza considerare quello che c'importa l'immaginazione. La cognizione *filosofica* poi è quella che più di tutte soggiace all'errore, perchè figlia d'una riflessione più lontana.

1268. Quelli che hanno confuso la *cognizione diretta* colla *popolare*, diedero al popolo l'infallibilità; attribuendo alla cognizione popolare quello che non si può dire che della diretta. In fatti i popoli interi, l'intera umanità è pur troppo soggetta all'errore. Sta scritto: «Ogni uomo è mendace» (2); e ancora: «Tutti decaddero, tutti insieme si sono resi inutili: non è chi «faccia il bene, non ce n'è pure un solo» (3). Quindi i filosofi, ai quali furono attribuiti tutti gli errori, mentre ne furono assolti i volghi da cui quelli uscirono, si credettero trattati con ciò ingiustamente, e addussero contro i loro avversarî i volgari pregiudizî.

1269. Il passo di Tertulliano, che ho di sopra recato, è atto a far conoscere che la riflessione è una operazione diversa dalla

---

prima nella percezione, 2° e d'una sintesi che ne intende e quasi direi percepisce immediatamente i grandi rapporti. Della cognizione filosofica si può dire altrettanto. Ella move dall'*analisi*, ma non riceve nome di scienza filosofica se la sintesi non sopravviene a compirla e darle un distinto ed importante carattere.

(1) Io nomino la *prima* e la *seconda* riflessione non dall'atto numericamente primo e secondo del riflettere, ma dagli oggetti proprî della prima e della seconda riflessione, i quali oggetti specificano le due riflessioni di cui parlo.

(2) *Ps.* cxv, 11.

(3) *Ibi* xiii, 3.

semplice conoscenza, e per questo l'ho addotto; ma esaminando in particolare di quale specie di *riflessione* egli parli in quel passo, vedesi ch'egli parla d'una riflessione filosofica e dottrinale, a cui oppone non una cognizione puramente diretta, ma sì una cognizion popolare. E veramente la cognizione di Dio quaggiù non è *diretta*, poichè non si percepisce immediatamente, ma bensì *riflessa*, di quella prima riflessione che ingenera la cognizione popolare, la quale consiste nel rilevare i rapporti delle cose percepite. Ora l'idea di *Dio* è quella d'un ente principio e causa dell'universo, siccome abbiam detto. E in altri luoghi l'africano apologista distingue la *cognizione popolare* dalla *filosofica*, e si può dire che a stabilire questa distinzione tutto sia rivolto il libro ch' egli intitolò: *Del testimonio dell'anima*. Nel quale imprende a mostrare come pur colle prime sue riflessioni l'anima salga naturalmente alle dottrine sane della cristiana fede. Egli osserva come la sulla bocca di tutti gli uomini suonino sì frequenti quelle invocazioni: «M'aiuti Iddio, — Dio immortale! — Dio sa e vede» ecc. E dopo recate queste comuni maniere di dire soggiunge: « E chi non riputerà esser « cotesti sfoghi dell'anima, dottrina della natura, e un tacito « inno della congenita o ingenita nostra coscienza? Certo prima « fu l'anima che la letteratura, e prima la favella che il libro, e « prima il senso che lo stilo, e prima l'uomo che il filosofo ed « il poeta. Crederem noi mai che avanti le lettere ed il loro « divulgamento gli uomini si stessero mutoli e senza proferir « sillaba? E onde l'anima apprese? per fermo non fu dalla filo- « sofia, non dalle lettere o dalle scritture, non dalla disciplina: « chè tutte queste cose ella pronuncia non formata punto alle « scuole, semplice, rozza, impolita, idiota, del trivio, del telaio « ancor tutta. Tali cose dalla natura maestra, l'anima discepola « apprese ». E pochi altri passi in tutta l'antichità si troveranno, che faccian sì bene distinguere la *popolare* e comune, dalla *filosofica* cognizione.

1270. Ne' tempi nostri la distinzione antichissima della scienza *diretta* e della *riflessa* fu riprodotta: ma quella prima, com' era ben facile, confusa colla *popolare*. Nascendo questa per una prima riflessione sulle cose percepite *direttamente*, la quale le guarda nel loro complesso, e co' loro rapporti avvincolate tutte le abbraccia in una grande unità, era facilissimo che questa prima riflessione si confondesse coll'atto *diretto* della intelligenza; chè l'atto diretto è tacito e inosservato, mentre la prima riflessione è splendida, e, come la moltitudine, piena di parole. Recherò prima il passo d'un eloquente filosofo, nel quale egli conduce

bellamente il pensiero de' suoi uditori ad osservare la cognizione *diretta*, tanto sfuggevole per sè, e a segregarla dalla riflessa. Ecco com' egli li move a questa osservazione:

« Io voglio pensare, e io penso. Ma non vi accade egli talora « di pensare, senza aver voluto pensare? Trasportatevi d' un « tratto al primo fatto dell'intelligenza; poichè l'intelligenza ha « dovuto pur avere il suo primo fatto, ella ha dovuto avere « un certo fenomeno, nel quale ella s' è manifestata la prima « volta. Innanzi a questo primo fatto non esistevate voi per voi « stessi, o se esistevate per voi stessi, come l'intelligenza non « si era ancora in voi sviluppata, voi ignoravate che voi foste « un' esistenza che può svilupparsi; chè l' intelligenza non si « manifesta che per gli atti suoi, per un atto almeno, e innanzi « a quest'atto non era in vostra facoltà il sospettarlo, e voi « l'ignoravate assolutamente. E bene. Quando l'intelligenza s'è « manifestata la prima volta, chiaro è ch' ella non s' è manife- « stata volontariamente. Ella s' è manifestata tuttavia, e voi « n'avete avuto la coscienza più o meno viva. Procacciate di « sorprender voi stessi pensanti senz'averlo voluto. Voi vi tro- « verete allora nel punto di partenza della intelligenza: e ivi « potrete osservare anche oggidì con più o meno di precisione, « che avvenne o che dovette avvenire in quel primo fatto della « vostra intelligenza, sebben egli non sia più, nè possa più ritor- « nare indietro. Pensare è affermare (1). La prima affermazione, « nella quale non è intervenuta la volontà nè per conseguente « la riflessione, non può essere una affermazione meschiata di « negazione; poichè non si comincia con una negazione. È « dunque una affermazione senza negazione, una percezione « istintiva della *verità* (2), uno sviluppamento tutto istintivo (3) « del pensiero. La virtù propria del pensiero è il pensare; che « voi v' interveniate o no, il pensiero si sviluppa (4): è allora

---

(1) Affermare è giudicare e quindi pensare è giudicare: il qual vero è la base di quest'opera.

(2) Abbiamo già detto che le *idee* delle cose sono la *verità* di queste. — Che poi il primo atto del pensiero, che è indubitatamente il percepire, sia un'*affermazione* senza *negazione*, l'accordo, ma aggiungendo, non però senza *limiti*. I *limiti* sono nell' oggetto del giudizio senza che noi gli osserviamo separatamente: e però senza che esigano da noi una negazione: affinchè ci fosse *negazione* nel nostro giudizio, converrebbe che noi avessimo osservati i limiti nell'oggetto affermato.

(3) Non è però occulto al tutto quest'istinto, non è un fatto al tutto isolato e che non si rappicchi a nessun altro. Vedi la spiegazione da me datane nella nota al n° 1258.

(4) Non però senza il soggetto, chè è il soggetto che pensa. Il fatto del

« un'affermazione che non è meschiata di negazione, un'affer-« mazione pura, un'appercezion pura. Ora che v' ha egli in que-« sta intuizion primitiva? tutto ciò che più tardi sarà nella rifles-« sione: ma se c'è tutto ciò, c'è però ad altre condizioni. Noi « non cominciamo dal cercar noi stessi, poichè ciò supporrebbe « che noi sapessimo d'essere; ma un giorno, un'ora, un istante, « istante solenne nell'esistenza, senza esserci cercati, noi ci « siamo trovati: il pensiero vi discopre che noi siamo nel suo « sviluppamento istintivo; noi ci affermiamo con una sicurezza « profonda, con una sicurezza che non è meschiata di veruna ne-« gazione. Noi ci appercepiamo, ma noi non discerniamo con « tutta la nettezza della riflessione il nostro carattere proprio, « che è d'essere limitati, noi non ci distinguiamo in un modo al « tutto preciso da questo mondo, e noi non iscorgiamo preci-« sissimamente il carattere di questo mondo; noi ci troviamo, « e noi troviamo il mondo, e noi appercepiamo qualch' altra « cosa ancora a cui naturalmente, istintivamente rapportiamo « noi stessi e il mondo; noi distinguiamo tutto questo, ma senza « una separazione severa. L'intelligenza in isviluppandosi ap-« percepisce tutto, ma non l'appercepisce da prima in una « maniera riflettuta, distinta, negativa; e se appercepisce tutto « con una perfetta certezza, l'appercepisce però con un poco « di confusione » (1).

1271. In tutto questo tratto l'autore sembra occupato a far distinguere la *cognizione* prima e *diretta*, dalla *riflessa*; e sono poche le frasi nelle quali si veda la confusione tra la scienza *diretta*, e la *popolare* o sia di prima riflessione (2). Ma in ciò che segue al brano recato, la detta confusione è più manifesta. E poichè il distinguere e precisare i limiti della *cognizione di-*

---

pensiero non dice ch'egli sia una virtù dal soggetto indipendente. Tuttavia è vero che si sviluppa senza la *volontà deliberata* del soggetto. La particolarità del soggetto è essenziale alla generalità del pensiero. Non bisogna dare indietro a questi fatti, perchè sono fatti. Convien dunque conciliarli colla teoria, il che credo vorrà essere alquanto difficile all'autore citato.

(1) Questa *confusione* nasce anche in parte dalla moltitudine delle parti, delle quali gli oggetti sono composti; la qual moltitudine vince l'atto primo della nostra forza intellettiva. Che la *moltitudine* apporti confusione nella percezione, l'abbiamo veduto (902 e segg.).

(2) Questa confusione si vede nel supporre che fa l'autore che noi percepiamo noi stessi, il mondo, e qualche altra cosa (l'infinito) fuori del mondo contemporaneamente. All'incontro noi 1° abbiamo l'idea dell'essere universale per una prima, necessaria e spontanea intuizione: qui è l'*infinito* escludente ogni *negazione*, come pure ogni *affermazione*; e questo primo atto forma la potenza intellettiva; 2° percepiamo il mondo esteriore con una sintesi primitiva (percezione intellettuale); e qui sono *limiti* nell'oggetto esplicito, e non però *negazione*, ma solo *affermazione*; 3° togliamo da questo il giudizio

retta e sola immune da errore è di somma importanza, io stimo bene di dar qui il carattere col quale ella si può sicuramente distinguere dalla popolare.

La cognizione *diretta* primieramente ha degli oggetti più particolari che la cognizione popolare. Poichè la cognizione popolare è una *prima riflessione* su di ciò che abbiamo percepito, e l'atto della riflessione ha di sua natura uno sguardo più esteso della percezione, e universalmente degli atti sottomessi alla riflessione. In fatti noi percepiamo le cose una alla volta (1); o se ne percepiamo più insieme, come allora che, essendo educato l'occhio nostro a farci conoscere gli oggetti lontani, percepiamo con esso ad un tempo tutta la scena delle cose che ci stanno davanti a convenevol distanza; pure, ove noi ci moviamo, mutiam scena, o vediamo e percepiamo sempre cose nove. Ancora, la percezione attuale per quanto possa esser complessa e moltiplice, non può estendersi a percepir quelle cose che attualmente non sono presenti, ma trapassarono o hanno a venire: sicchè le percezioni si succedono, e l'una dando luogo all'altra continuamente perisce. Ma se perisce la percezione attuale, resta la ricordanza di lei, e tutte le cose percepite in diversissimi tempi nel deposito della memoria si conservano. Sopravvenendo la riflessione, lo sguardo di questa si ripiega su tutto il tesoro di notizie nella memoria custodito, e sulla stessa coscienza: ell'ha schierati quindi davanti a sè i tempi passati, siccome i presenti: e tutte le cose abbraccia e comprende. A questo sguardo universale succedono altre riflessioni e viste parziali; e allora incomincia propriamente quell'analisi, colla quale la scienza popolare passa insensibilmente a rendersi filosofica.

1272. Da questi caratteri di *particolarità* per la cognizione diretta, e di *generalità* per la cognizione popolare, consegue

---

sulla sussistenza delle cose, e ci resta l'apprensione pura (idea): qui compariscono altri *limiti*, ma la *negazione* esplicita non c'è ancora, almeno necessariamente. In questo stato di noi stessi come enti intellettivi, abbiamo il sentimento che più tardi s'esprime col pronome personale *Io*, e in appresso n'acquistiamo la percezione intellettiva. Dopo la *cognizione diretta*, viene la prima riflessione, ed è la scienza popolare; e con questa riflessione noi pensiamo 1° a una causa di tutte le cose (Dio), 2° ad altri grandi rapporti delle cose offerte dalla cognizione diretta. L'autore all'incontro che noi citiamo di tutte queste cose fa una cognizione sola, che chiama *spontanea*, mettendole di contro la *riflessa*. Ma noi vogliamo far osservare che quella cognizione *spontanea* (si chiami pur così) partesi in due, l'una *diretta* e l'altra *popolare*, che non si possono confonder tra loro.

(1) Qui io suppongo che la prima percezione, mediante la prima analisi naturale di cui abbiamo toccato, sia già resa in qualche modo distinta, cioè che gli enti realmente distinti, sieno stati pure distinti nella nostra percezione.

che questa sia più atta a produrre nell'uomo un sentimento sublime, che la cognizione diretta.

Un *sentimento sublime* è sempre prodotto da una viva rappresentazione di cose o vaste per la loro moltitudine, o preclare per la loro eccellente natura. E *viva* è tanto più la rappresentazione di solito, quant'ella è più nova, e quanto l'uomo è più fornito di fantasia potente e vergine ancora, le quali cose tutte si adunano nella prima infanzia della umanità. Indi què' dignitosi caratteri de' poeti antichi, quella loro scienza tanto popolare, quel parlare nel quale ci diletta l'universalità, la grandezza, la sicurezza, la semplicità, l'entusiasmo (1). Poichè la prima riflessione dell'uomo 1° è *viva*, appunto perchè la fantasia è vivace e non ancora spossata, nella gioventù come degli uomini individuali così delle nazioni e del genere umano; 2° è *nova* perchè è la *prima*, e scopre i rapporti delle cose, ed inventa, indi ell' ha quasi il carattere di creatrice, 3° è *sublime*, perchè corre necessariamente ai rapporti delle cose i più grandi e i più necessarî, e divina (2) degli enti invisibili, una *causa*, un Dio; 4° è *vasta*, perchè non ha imparato ancora a fermarsi alle cose particolari, ed alle loro parti minute, non essendoci nulla che ad esse possa determinare l'attenzione, ma si riversa e si spande avidamente sul tutto, che contemplando ancor trova poco, e vi aggiunge l'infinito.

1273. L'autore di che parliamo non attribuisce l'entusiasmo alla cognizione riflessa, ma alla spontanea, e ciò per non aver egli osservato che l' entusiasmo non può nascere dalla cognizione diretta, sebbene al sommo spontanea, ma soltanto dalla *prima* e dall'*ultima* riflessione. Dalla prima per le ragioni dette: tale è, a ragion d'esempio, la commozione de' sordi-muti, quando arrivano la prima volta a conoscere l'esistenza di Dio (3); dall'ultima, perchè dopo aver analizzato tutto, spezzato, minuzzato tutto, e l'uomo esser caduto con ciò necessariamente in piccole e fredde considerazioni, egli ricompone tutto a mano a mano, e si trova finalmente in fine del suo lungo e faticoso

(1) Vedi le osservazioni sopra lo stato delle prime arti del bello nel *Saggio sull'Idillio e sulla nuova Letteratura italiana* (*Opusc. Fil.* V. I, facc. 304 e segg.).

(2) La mente non cessa di fare quest' operazione anche essendo fornita della rivelazione; solamente che questo slancio naturale della mente conferma, e rende più facile e intima la credenza di ciò che la rivelazione ci scopre.

(3) L' Ab. Sicard descrive quella specie d'estasi in cui fu preso il sordo-muto Massieu quando intese esserci Dio. Vedasi pure la biografia della sordo-muta Teresa Ferrari nelle *Memorie di Modena*, Continuazione T. II, scritta da Ces. Galvani.

cammino colà dov' egli s'era partito, nel grande, nel sublime, nel tutto, ma in un tutto accresciuto d'infinita distinzione e luce (1).

---

(1) La storia degli uomini inspirati ci fa conoscere che di solito l'inspirazione è accompagnata da un sacro entusiasmo. Questo nasce per l'azione straordinaria che Iddio esercita in tali anime comunicando loro i suoi secreti, e pe' grandi misteri che loro discopre. Per altro tale *entusiasmo* è un effetto che accompagna il più delle volte l'*inspirazione* o *rivelazione divina*, non è la stessa *inspirazione* o *rivelazione*. In fatti sembra che Iddio rivelasse a' santi uomini delle cose anche senza eccitare nelle loro anime alcuna straordinaria agitazione, come quando parlò loro in placidi sonni, non rivelando nuovi misteri e principali, ma dando loro de' comandi ordinarî, come l'andata in Egitto. Ma il volgo confuse talora l'effetto dell'inspirazione, colla stessa inspirazione e rivelazione; non avvertendo che una specie d'entusiasmo o di grande e sublime agitazione intellettuale può nascere ancora da cagioni naturali, come dalle *prime riflessioni* degli uomini, colle quali discoprono grandi verità. Rincresce a noi di vedere che il professore di Parigi non abbia evitato questo equivoco volgare: e confondendo le inspirazioni *naturali* de' poeti colle inspirazioni divine e veramente *soprannaturali*, per essere le une e le altre fornite di una specie d'entusiasmo, abbia confuso insieme ciò che viene dalla natura dell'uomo con ciò che viene da Dio, le religioni false colle vere, quasi avesser tutte uno stesso fonte, perchè manifestandosi, producono nella natura qualche effetto somigliante. Ma le religioni false sarebber esse finzioni se non assomigliassero in qualche cosa alla verità? o avrebbero mai ingannato gli uomini? E non è dovere della sagacità filosofica distinguere le cose anche simili, ma diverse tra loro, e non lasciarsi allucinare come il volgo dalla loro similitudine? Ecco le parole dell'eloquente professore: « Tale è il fatto dell'affermazione primitiva anteriore ad ogni riflessione e scevra da ogni negazione: questo è il fatto che il genere umano ha chiamato *inspirazione*. L'inspirazione in tutte le lingue è distinta dalla riflessione: ella è l'appercezione delle verità, io intendo delle verità essenziali e fondamentali, senza l'intervento della volontà o della personalità. L'inspirazione a noi non appartiene. Noi non siamo in essa che semplici spettatori, noi non siamo attori; e tutta la nostra azione consiste nell'*avere la coscienza* di ciò che avviene: qui v'ha certo dell'attività, ma non un'attività riflessa, volontaria e personale. L'inspirazione ha per carattere l'entusiasmo; ell' è accompagnata da quella emozione possente che strappa l'anima dal suo stato ordinario e subalterno, e scioglie in essa la parte sublime e divina di sua natura: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.* — Ecco perchè nel cominciamento della civilizzazione, chi possedeva più degli altri il dono maraviglioso della inspirazione, passava ai loro occhi pel confidente e l'interprete di Dio. — Quinci l'origine sacra delle profezie, de' pontificati e de' culti ». In questo passo sono ravvolti e confusi molti elementi assai diversi in un solo, ed egli sembra che l'immaginazione, rammassando frettolosamente molte cose, abbia tolto all'intendimento dello scrittore la pacatezza acuta colla quale ben sovente analizza i più difficili argomenti. Ecco dunque, quanto a me sembra che quel passo lasci a desiderare. 1° Era necessario distinguere la vera inspirazione e rivelazione di Dio, da una semplice cognizione naturale, sublime, se si vuole, come quella de' grandi poeti, ma che non va oltre i termini della natura. Vero è che anche la cognizione naturale può dirsi una partecipazione della ragione eterna ed assoluta: ma non si dee abusare di questo vero per confondere con essa la rivelazione soprannaturale, nella quale la filosofia non può trovar nulla di ripugnante e d'impossibile. 2° Dovea distinguersi tra l'inspirazione a cui consegue l'entusiasmo, e l'entusiasmo a cui si dà volgarmente il nome d'inspirazione, perchè l'uomo si sente grandemente in esso passivo, e nobilmente passivo. 3° Dovea aversi sott'occhio l'*impostura*, cagione

ARTICOLO VIII.

RIASSUNTO DELLE COSE DETTE SULLA SEDE DELL'ERRORE.

1274. La prima cognizione umana è dunque *diretta*, nè può essere altramente: ella è mossa da un istinto di soddisfare a' propri bisogni, ed occasionata dalle sensazioni ed immagini delle cose esteriori.

La seconda cognizione *riflessa* di prima riflessione l'abbiam chiamata *popolare*, perchè è comune agli uomini tutti. L'uomo non può trovar la via di far questa prima riflessione se non mediante il linguaggio che riceve dalla società (514 e segg.).

Fin qui nulla o quasi nulla d'analisi; il sapere è eminentemente compatto. L'analisi dà principio alla cognizione filosofica con una seconda, o certo con una superiore riflessione. L'uomo, dopo d'aver abbracciato il tutto alquanto confusamente, vuole riconoscere e perlustrare ciò che conosce, per averne una più distinta e lucida cognizione. Allora egli comincia dalle parti, egli analizza, e dà con ciò origine ad una cognizione filosofica.

1275. Il filosofo dunque esce dal volgo, ma ne' primi suoi passi ritiene necessariamente del volgare. L'analisi è un'arte, e come tutte l'arti, così questa non si conosce perfettamente nel suo principio: la filosofia dunque comincia con una analisi imperfetta. L'analisi si perfeziona, e la filosofia si scaltrisce passando

---

delle religioni false e simulatrici della vera; e non riferire ad una sola origine il falso ed il vero, la simulazione e la sincerità, la religione e la superstizione, o per dirlo colle parole dell'autor nostro, in generale le *profezie*, i *pontificati* ed i *culti*. 4° Non si dovea dire che la cognizione spontanea, che facilmente genera l'entusiasmo, sia priva di *ogni riflessione*, mentre ella anzi nasce da una riflessione primitiva e generale; e quindi si confondono insieme la *cognizione diretta*, e la *cognizione popolare*. 5° Non si dovea escludere la *personalità* o sia l'attività personale dalla cognizione popolare, e lasciarci solo un'attività simile a quella che esercita uno spettatore presente ad uno spettacolo. Bisogna osservare, che *avere la coscienza* è appunto il fatto di cui si tratta, e chi ha la coscienza di una cosa, ha fatto l'atto d'apprender la cosa: sarà passivo, ma è però il *soggetto*, la persona che interviene. Gli oggetti de' suoi pensieri sono lo spettacolo: altro spettacolo non c'è; ed è egli l'attore in questi pensieri, non altrimenti che il recitante è l'attore in sul teatro: egli non crea le idee, ma è lui che passa dall'una all'altra, che le unisce e le divide: non è che un altro pensi per lui, ed egli veda ciò che l'altro pensi, o che i pensieri si movano e gestiscano da se stessi senza il soggetto, il quale non faccia che contemplarli in movimento. Non è questo un osservar bene la natura; i pensieri, sieno spontanei sieno riflessi, non si possono dividere dal soggetto, come la scena si divide dallo spettatore: la *persona sussiste*, sia passiva sia attiva: ella è identica tanto se soffre quanto se agisce: se non che ov' ella soffre si suppone che oltre lei v'abbia qualche cos' altro fuori di lei. È poi falso che il genere umano abbia chiamato *inspirazione*, l'affermazione spontanea del professor di Parigi.

per una trafila d'errori innumerevoli, che talora umiliano, e talor anco sconfortano interamente ed avviliscono l'uomo.

La filosofia comincia dunque dall'esser *volgare*. Quando s'avvede che una soverchia confidenza e facilità di rendere spiegazione de' fatti della natura non fa che travolgerla a grossolani errori, allora s'assottiglia a trovare delle spiegazioni e delle ipotesi ingegnose, e sdegna il volgo da cui più s'è allontanata, e prende un contegno più grave e più individuale: allora si dichiara *paucis contenta judicibus*, e da volgare è divenuta *dotta*. La filosofia *dotta* ha i suoi dotti errori, e non conquista alcuna verità particolare senza aver date prima innumerevoli prove della umana fallacità (29-34).

Divenuta ricca la filosofia di particolari verità riconosciute colla riflessione e coll'analisi illustrate, ella comincia a ricomporle in un tutto, ritorna, come dicevamo, ad una sintesi che non è se non una conferma, un'aggiunta d'immensa luce, una testimonianza resa alla sintesi prima e volgare.

1276. Tra tutte queste cognizioni dov'è la sede dell'errore?

La cognizione diretta è immune da errore, perchè opera della natura.

La popolare comincia ad esser l'opera della volontà, e qui l'errore ha il suo incominciamento.

Ma la cognizione popolare, com'è più ristretta, così pure è meno soggetta all'errore della filosofica: chè consistendo ella in una prima riflessione colla quale s'osservano e apprendono i grandi rapporti delle cose, abbraccia il complesso delle medesime, e non le singole parti. Ora «il maggior pericolo d'errore nasce dalla facilità di prendere la parte pel tutto», e a questa semplice formola si riduce quasi ogni specie d'errori. Oltracciò la cognizione filosofica si riflette sulla cognizione popolare, e riceve quindi anche gli errori di questa nel primo suo avviamento.

1277. Ma s'osservi un'altra cosa: la *cognizion popolare* nel suo primo principio non è ancora l'effetto d'una volontà deliberata, ma naturale e istintiva: chè, come abbiamo veduto, è solamente mediante il linguaggio che noi acquistiamo la signoria del nostro intendimento (525 e segg.). Il linguaggio dunque move l'intendimento nostro alla prima riflessione in modo simile a quello onde i sensi il movono occasionalmente alla percezione intellettiva. È il soggetto (l'*Io*) che mette in moto l'intendimento ad attendere alle significazioni della parole, per un istinto d'adoperare tutte le sue forze al soddisfacimento de' suoi bisogni. In questa prima operazione l'intendimento apprende i rap-

porti necessarî, e con essi noi impariamo ad usare poi dello stesso intendimento a nostra volontà. Ora in questa apprensione de' grandi e necessarî rapporti delle cose non può cadere errore, chè non è ancora entrata in campo la volontà nostra: l'intendimento ha appreso, ha giudicato, ma necessariamente: questa parte della *cognizion popolare* è dunque anch'essa un' opera della natura, una percezione di cose indivisibili, scevra perciò da ogni errore. Che se questa prima e involontaria apprensione alquanto confusa de' grandi rapporti delle cose noi vogliamo chiamarla *senso comune*, può dirsi in questo significato assai ragionevolmente, che al senso comune convien riscontrarsi ogni speculazione filosofica come a suo esemplare (1).

1278. Ma dopo questa prima apprensione de' grandi rapporti delle cose, l'uomo è libero a dar loro l'assenso o a negarlo. Questa seconda operazione non è un acquisto di nova scienza: non si passa ancora alla cognizion filosofica, sebbene questo giudizio esiga forse qualche nova riflessione, tuttavia non è riflessione di tal natura che produca nova scienza o scienza in nova forma; è una ricognizione di ciò che si è appreso, nella stessa forma lasciandolo in cui si è appreso. Qui comincia il campo dell'errore effettivo: questo è quell'adito dal quale entra l'errore nella cognizione popolare: l'errore comincia sempre coll'uso che fa l'uomo della propria volontà.

---

(1) Nel concedere io questo ai moderni fautori del senso comune, osservo, che in tal caso il *senso comune* non si può chiamare *criterio della certezza*, in quel significato nel qual viene presa quest'espressione quando si propone la questione filosofica: «Qual sia il criterio della certezza». Il criterio della certezza che qui si cerca è un *principio supremo* ed unico, il quale serva di *regola* per conoscere se una proposizione qualunque è vera o falsa. Per far intendere la differenza tra il *criterio di certezza* che cerca il filosofo, e un criterio di certezza qual sarebbe il deposito delle verità conservate nel senso comune, supponiamo che v'avesse un libro inspirato, il quale contenesse in sè registrate le soluzioni di tutte le questioni che far si possono in una data scienza. Questo libro sarebb' egli il *criterio* cercato della scienza? No; ma sarebbe la scienza stessa bella e formata. Supponiamo ch' io cerchi una regola per misurare l'altezza di una casa: mi si dà un passetto: questo io posso applicarlo alla casa, e rilevarne l'altezza: egli è dunque la regola colla quale io trovo l'altezza. All'incontro mi si dà un filo alto quanto la casa: questo filo non è la regola, è l'altezza stessa già datami della casa. Similmente le dottrine del senso comune non possono esser mai quella regola o criterio supremo che cercano i logici, sebbene possano essere dottrine vere ed anco infallibili, le quali possono perciò servire di riprova alle filosofiche opinioni.

CAPITOLO III.

CAUSA DEGLI ERRORI UMANI.

ARTICOLO I.

L'ERRORE È VOLONTARIO.

1279. L'errore non può trovarsi che nella *riflessione*, e allora appunto che la riflessione comincia ad esser volontaria (1274, 1277).

Dunque l'errore è volontario.

ARTICOLO II.

ECCELLENTE DOTTRINA DEL MALEBRANCHE SOPRA LA CAUSA DELL'ERRORE.

1280. Il Malebranche vide questo vero, e pose la vera *causa* dell'errore nella stessa volontà umana; e a tutte l'altre cose che concorrono a inclinare la volontà nell'errore diede la denominazione di *occasioni* o cause occasionali dell'errore (1).

Egli oltracciò fece la distinzione tra le prime operazioni dell' intendimento involontarie, e le seconde volontarie: in quelle riconobbe che non potea cadere errore, ed erano la norma, siccome le avea fatte il Cartesio (2), a cui conveniva riscontrare e verificare queste seconde.

---

(1) La moderna filosofia perdette questa eccellente verità, perchè riducendo tutto al senso, ed il senso non percependo che direttamente, non si considerò più nè s' intese la natura della *riflessione*, che è l'operazione più difficile da osservarsi dello spirito umano. Ignorandosi la natura della *riflessione*, non si potè più intendere la differenza che passa tra un *atto* del nostro spirito, e l'*avvertenza* di quest'atto, la quale avvertenza non è che la riflessione sopra l'atto stesso. Quindi si credette che noi avessimo l'avvertenza di tutto ciò che passava nel nostro spirito, e che ciò di cui noi non avessimo l' avvertenza non esistesse. Ma molte volte avviene, che noi cadiamo in errore senza avvertire che fu un atto di nostra volontà quello che vi ci ha tratti. Si fece dunque il solito argomento: « Io non m'accorgo che la mia volontà sia stata quella che ha mosso il mio intendimento a questo errore. Dunque la mia volontà non ci ha avuto parte ». È il solito sofisma volgare, da noi tante volte confutato nel corso di quest'opera. Le divine Scritture all'incontro ci parlano di *atti della volontà* anche colpevoli che restano a noi ignoti, certamente perchè non gli avvertiamo, e ci esortano a pregare perchè Iddio ci mondi da' peccati occulti: *ab occultis meis munda me* (*Ps.* XVIII, 13).

(2) Conviene considerare attentamente che cosa sia l'*idea chiara* del Cartesio da lui detta *criterio della certezza*. Ella non è che l'*idea prima* delle cose

Osservò ancora, che i *primi giudizî* si possono chiamare mere percezioni: mentre quando l'intendimento riflette volontariamente su que' primi giudizî e vi dà il suo assenso, allora il *giudizio* è una seconda operazione che suppone la percezione precedente. E in fatti la percezione intellettuale, la quale non si fa se non mediante il giudizio o sintesi primitiva, è involontaria, e l'intendimento, sebbene sia attivo, tuttavia a ciò è mosso naturalmente e instintivamente (2).

Di che anche il Malebranche riconobbe 1° che la sede dell' errore sta unicamente in una operazione dell'intendimento, cioè nel giudizio; 2° e non in tutte le specie de' giudizî, ma ne' giudizî riflessi e volontari.

1281. E in questi giudizî volontari l'errore nasce, come ce-

(l'essenza, come talora egli stesso la chiama): l'idea che si contiene nella percezione intellettiva, o parlandosi de' rapporti reali, come di causa, nella prima riflessione: in una parola l'idea chiara del Cartesio, volendo penetrare nel fondo del suo pensiero, era la *cognizione popolare*. E veramente egli mosse tutta la sua filosofia dalla *percezione intellettiva dell'Io*, cognizione diretta. Poi si mise a riflettere sopra quella percezione dell'*Io* per riconoscerla; e conchiuse che egli « non dovea ammettere nell' *Io* se non quello ch'egli trovava in quella prima percezione ». Trovata questa proposizione particolare, la generalizzò facendola servire anche per la cognizione popolare, cioè per la percezione de' grandi rapporti degli enti, e stabilì questa regola: « Non si dee ammettere che ciò che si trova contenersi nella percezione o idea prima della cosa ». La prima percezione dunque, le prime idee, la scienza diretta e popolare, è il criterio del Cartesio, egualmente che di quelli i quali ammettono per criterio il *senso comune* in un modo ragionevole. Il Cartesio aggiunse, che di ciò che si trovava nella prima percezione o idea, bisognava ben assicurarsi per non cader in errore, cioè bisognava vederlo *chiaramente*; della quale regola di prudenza non v' è nulla di più assennato, e di più importante per evitare gli errori. Non si conviene dunque prendere un'attitudine ostile contro a quel sommo uomo del Cartesio, ma sì bene giova di perfezionare il suo sistema, dilucidandolo, e correggendo que' mancamenti de' quali non sono mai povere le opere degli uomini. Questo è quello che noi procureremo di fare.

(2) L. I, c. II. — Il Malebranche però non vide, che ogni operazione intellettuale dovea essere un giudizio, e quindi mise le operazioni dell'intendimento nel solito ordine, di 1° percezioni, 2° giudizî, 3° raziocinî. Nella Sezione precedente fu da noi dimostrato che le percezioni intellettuali non sono che de' primi giudizî, da' quali si estraggono poi le idee nel modo ivi indicato. In quanto ai *raziocinî*, questi non si comprendono nella scienza *diretta*, ma cominciano ad apparire nella scienza di prima riflessione, che noi abbiamo chiamata *popolare*. I *giudizî* e i *raziocinî* hanno due stati. I primi che compariscono sono involontarî e istintivi: allora le loro conclusioni somigliano alle *percezioni intellettive*, poichè l'intendimento apprende con essi nove cose, e sembra quasi passivo in quanto è portato alla sua azione necessariamente. I *giudizî* poi e *raziocinî secondi*, o sia di seconda riflessione, hanno un altro stato, non somigliano alle *percezioni*, ma sono *ricognizioni* o assensi volontarî delle percezioni. In questo acquistano nome proprio ed esclusivo di giudizî e di raziocinî, ed hanno assai maggior luce e chiarezza. Quindi gli uomini assai difficilmente riconoscono e confessano di giudicare e di ragionare co' primissimi giudizî e raziocinî che pur fanno.

cellentemente osserva, quando *diamo l'assenso* (nel che consiste il giudizio reale) a ciò che l'intendimento nelle sue percezioni ed idee punto non ci mostra, e quindi mentiamo a noi stessi dicendo che nell'idee prime o percezioni del nostro intendimento c' è quello che non c'è, o viceversa quello che c'è disconoscendo.

« Poichè tutti convengono, dice, che i giudizî temerarî sono « peccati (1), e che ogni peccato è volontario; forz'è che pure « convengano in questo, che in tal caso è la volontà che giudica, « acquietandosi a delle percezioni dell'intendimento confuse e « complesse ». Ed aggiunge questa buona osservazione sull'intima unione della volontà coll'intendimento: « Ma per dire il ve- « ro, questa questione, se giudichi e raziocini il solo intendi- « mento, sembrami ben inutile, e più di parole che d'altro. Di- « co, se il solo intendimento: poichè certo egli ha nei nostri « giudizî quella parte che gli ho assegnata, giacchè conviene co- « noscer la cosa o sentirla, prima di giudicarla o a quella acconsentire. Per altro l'intendimento e la volontà non è che la mente « stessa, e perciò è la mente propriamente parlando quella che « percepisce, giudica, ragiona, vuole ecc. A questa voce poi « d'intendimento diedi la nozione d'una facoltà passiva, cioè « della potenza di ricever le idee » (2). Questa passività dell'intendimento non è che quella necessità che egli ha di percepire quando si tratta della *scienza diretta*, o della prima parte della *scienza popolare*. L'intendimento poi che riflette e riconosce i giudizî fatti, è l'attività volontaria di cui parla il Malebranche. Di che si vede che la volontà e l'intendimento formano insieme, si può dire, una sola potenza: l'anima intelligente è volontà in quanto si considera nella sua forza attiva quando si move ad un fine conosciuto, od elegge tra più fini.

Il Malebranche osserva di più, che se fosse la stessa natura del nostro intendimento quella che ci traesse all'errore, e non la volonta che dà il consenso a ciò che l'intendimento non dice, sarebbe Iddio stesso quegli che ci ingannerebbe, poichè ci avrebbe dato una natura ingannatrice (3). Perciò acconciamente

---

(1) Giudizî temerarî sono comunemente chiamati quelli che si fanno in danno del prossimo. Ogni giudizio temerario, preso in tutto il valore della parola, ancorchè non si riferisca al prossimo, è una inordinazione: ma talora sono di quelle inordinazioni che provengono dalla corruzione originale quasi direi in noi senza di noi.

(2) L. I, c. II.

(3) L. I, c. II. — Poichè la volontà non si reca che solo in cose « cognite « all'intelletto, ella necessariamente recasi in ciò che è per lo meno simile al

dice s. Tommaso, che « secondo la virtù intellettuale non può dirsi mai che l'intelletto sia falso, ma sempre vero » (1).

1282. Sorge tuttavia un' obbiezione, che si dee risolvere, contro l'esposta dottrina sulla causa dell'errore. Ci sono de' veri sommamente evidenti, come quasi tutti i teoremi di geometria. A questi l'assenso può egli esser volontario? Sembra di no, e questo fa parere che l'assenso non dipenda dalla volontà, ma sia determinato dalla stessa verità.

A che si risponde, che l'atto della *volontà* può essere o determinato, o indeterminato, nel qual caso si dice che la volontà è *libera* (2). La volontà non è che la potenza d'operare per un fine. Dato che fosse presente all'intendimento un fine possibile, un bene solo, la volontà sarebbe determinata da questo fine: che se più fini ell'avesse presenti, potrebbe *eleggere* tra i medesimi. È dunque vero che nel pronunciare l' assenso, nel formare espressamente il giudizio, talora la volontà è determinata dalla evidenza della verità, come nelle proposizioni geometriche, ma ciò non distrugge la volontà, solo fa sì che in tali casi la

« vero ed al buono. Ora s'ella non fosse libera in questo, e se fosse necessitata di recarsi in ogni cosa simile al vero ed al buono, ella s'avvolgerebbe « necessariamente in perpetui errori e con un incredibile impeto in essi pre-« cipiterebbe: poichè ciò che è simile al vero ed al buono, non è però il vero « ed il buono. Laonde non immeritamente, se ciò fosse, i suoi errori verreb-« bero attribuiti al sommo fattore, ond' ella trasse la sua esistenza ».

(1) *Virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum* (*C. G.* I, LXI). Lo stesso viene a dire Aristotele, il quale chiamando *intelligenza* il proprio atto dell'intelletto, cioè quell'atto primo che fa l'intelletto per sè indipendentemente dalla volontà, aggiunge che l'*intelligenza* non può fallire.

(2) Nel parlar comune sono sinonimi queste due maniere, libera volontà e libero arbitrio. Ora quale è la forza propria della parola arbitrio? Arbitrio (*arbitrium* in latino, da cui il libero arbitrio italiano) vuol dire *giudizio*. È dunque il medesimo, secondo il comune sentimento degli uomini, una *volontà libera*, e un *giudizio libero*. Questo dimostra che secondo la scienza popolare il giudizio dell'intendimento è libero talora, e che la natura della volontà è questa e non altra, di essere un giudizio libero, cioè « la volontà è una potenza di dare o di sostenere l'assenso ad una proposizione ». Nell'uso stesso dunque del linguaggio viene ottimamente espresso quell' intimo nesso che passa tra l'intendimento e la volontà. L'intendimento è mosso in tre modi: 1° dall'istinto dell'*Io*, e in questo modo è mosso alle percezioni ed idee prime; 2° dalla volontà non libera, cioè da un fine cognito ed esperimentato, che determina la sua azione, e in questo modo è mosso in cielo per la cognizione ed esperienza del sommo bene; 3° dalla volontà libera, quando il bene conosciuto ed esperimentato non essendo pieno, gli rimane la facoltà di proporne a se stesso uno maggiore, e quindi impedire d'essere da quel primo determinato, e questo stato è proprio della vita presente. L'intendimento che si move per un fine si dice *volontà*, considerato nella sua forza movente; l'intendimento libero (arbitrio) si dice *libertà* considerato pure in quella forza, per la quale da se stesso si determina.

volontà non sia libera (1): sebbene, a dir vero, la volontà, che ne' detti casi sembra non esser libera a giudicare in un modo o nell'altro, riman libera a fare o non fare il giudizio, rivolgendo altrove l'attenzion della mente. Ma perchè questo argomento è assai rilevante vediamo onde avvenga che alcune proposizioni si presentino con tale evidenza alla mente, che non la lasciano libera a giudicare in un modo o nell'altro, ma la determinino ad un modo solo di giudizio.

1283. Il Malebranche reca questa ragione:

« Si osservi, che all'intendimento nostro non riescono evi-
« dentissime le cose se non allora, che egli le ha esaminate da
« tutte parti, e secondo tutte le singole loro relazioni, dalle quali
« può indurne il giudizio. Ora qui avviene, che essendo questa
« ferma legge della volontà, che ella non appetisca cosa alcuna
« senz'aver di lei cognizione; essa non possa, venuta a questo
« punto, spingere l'intendimento più avanti, cioè esiger da lui
« circa la cosa proposta nulla di novo, poichè perlustrate già
« tutte le singole parti della cosa, non riman più nulla in essa a
« conoscere: sicchè la volontà non può oggimai impellere, e sol-
« lecitare più oltre l'intendimento, ma dee finalmente in quelle
« cose che dall'intendimento le furon proposte riposarsi. E que-
« sto pieno assenso è quello che con proprietà si dice giudizio,
« e raziocinio. Laonde non essendo il giudizio circa le cose evi-

(1) Per altro la volontà è più libera che non si creda anche nel dare un pieno assenso alle proposizioni geometriche più evidenti. Certo l'intendimento colla prima riflessione le apprende necessariamente; ma poi resta l'energia d'un assenso speciale che può disconoscere quelle proposizioni, negarle, o almeno farle argomento di disputa e di contesa. Il Leibnizio diceva, che « se le verità geometriche interessar potessero le passioni degli uomini come le verità morali, egli credeva che sarebbero rivocate in dubbio, e fatte soggetto di contesa altrettanto quanto queste ». Ne' tempi moderni il genio del male si accorse che tutta la verità era legata insieme, e che concedendone una sola parte, questa avrebbe tirate dietro a sè irrepugnabilmente tutte le altre. Non si negò dunque la verità tutta? non si videro de' sofisti impugnare con de' libri le geometriche verità? non si attaccarono queste ne' loro fondamenti, togliendo a provare che tutte s'appoggiavano sopra principî gratuiti e tutt'altro che provati? e quando non si seppe più come spiegare la forza dell'evidenza che que' principî in noi esercitavano, non si corse a dire che c'erano due evidenze, l'una vera e l'altra illusoria?! Non si tentò fare che questa illusione assorbisse ogni vera evidenza, e non si dichiarò l'uomo una illusione a se stesso? E il Criticismo non conchiuse, che anzi tale illusione universale era necessaria, costituiva la natura delle cose, a cui il credere di rifuggire era una parte della stessa illusione? Ma finalmente qual fu il vanto degli scettici di tutti i tempi, da quelli che sono descritti nelle Scritture, fino a quelli de' giorni nostri, che rimutano il nome di scettici in quello d'indifferenti, se non di ritenere o negar l'assenso ad ogni vero anche evidente, e di non voler acquietarsi a ragione di sorte, disprezzare, godere! *et deprehendi nihil esse melius, quam laetari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius?* (Eccl. III, 22).

« dentissime libero in noi della libertà d'indifferenza, egli ci « pare essere altresì involontario», sebbene pure sia anch'egli un atto della volontà.

« Ma fino a tanto che nelle cose, le quali si sottomettono da « noi ad esame, ritrovasi qualche poco d'oscurità, o fino a tanto « che rimane qualche cosa a desiderare circa l'agitata questione, « siccome avviene bene spesso nelle cose difficili e quasi di- « rebbesi moltiformi, si può sempre tenere indietro l'assenso, e « la volontà può comandare all'intendimento di rimettere sotto « esame la cosa, di che avviene che noi crediamo più facilmente « volontarî i giudizi che su tali cose noi portiamo » (1).

1284. Ma questo è altresì da riflettersi, che dalla volontà dipende pur l'applicazione dell'intendimento ad esaminare diligentemente le cose: e che ove alla volontà non piaccia d'acconsentire alle cose evidenti, ella rimove l'intendimento dal considerarle. E sebbene questo già fino dalla prima vista le abbia quasi direi intuitivamente apprese, tuttavia riman sempre alla volontà l'effugio di considerarle siccome vere apparentemente: chè è della sua efficacia il supporre e credere in universale che qualche ragione occulta possa rinvenirsi, la quale discopra l'inganno di quella evidenza. Poichè in questi casi la volontà a cui il vero non garba, sa esser umile, e colla professione della impotenza e fallacità dell'uomo si sottrae alla efficacia di qualunque evidenza. Finalmente supponendo che la volontà avesse comandato l'esame all'intendimento, e questo l'avesse eseguito pienamente; ancora io mi credo, che, ove manchi l'esperienza del sentimento, l'ostinazione della volontà possa essere così costante, da volerlo pure disconoscere, e negare continuamente a se stessa.

ARTICOLO III.

CAUSE OCCASIONALI DEGLI ERRORI.

1285. Ma affinchè vediamo meglio onde avvenga che più difficilmente noi neghiamo l'assenso alle verità geometriche, che alle verità morali, facciamoci a ricercare le cause occasionali dell'errore.

« L'errore è una riflessione colla quale l'intendimento, ripiegandosi sopra ciò che ha conosciuto, nega volontariamente al medesimo l'assenso, ed afferma interiormente d'aver appreso altro da quello che ha realmente appreso ».

(1) L. I, c. II.

Essendo dunque l'errore un atto dell'intendimento volontario, le cause occasionali di lui devono riguardare parte l'intendimento, parte la volontà.

1286. La parte che ha l'intendimento nell'errore sta nell'*infingere* una cosa non percepita o appresa, e giudicarla quella che ha percepita o appresa. Quindi in ogni errore ricorre una finzione.

La parte che vi mette la volontà è nel movere l'intendimento a far quella finzione e a pronunziare quel giudizio falso.

L'intendimento e la volontà sebbene dipendano in parte da noi, ed è in questa parte che formano il *libero arbitrio*, o la *libera volontà*; tuttavia dipendono in parte ancora da leggi loro proprie, alle quali devono accomodarsi, e in questa parte quelle potenze non sono libere. Le leggi alle quali sono sottomesse per loro natura danno origine alle cause occasionali dell'errore, ed ecco in che modo.

1287. L'intendimento è soggetto alla legge seguente, « che riflettendo sulle proprie cognizioni, sia a lui tanto più facile il distinguerle (e ciò che sí dice di esse tutte intere, s'intenda detto delle lor parti) e più difficile il confonderle insieme, quanto più sono dissimili tra loro, e da altre cognizioni o percezioni immaginabili: e che all'opposto sia più facile all'intendimento il prendere una di esse per un'altra vera o immaginaria, quanto questa è più simile a quella ».

Dalla qual legge, a cui è soggetto l'intendimento, si trae, che la causa occasionale dell'errore da parte dell'intendimento è la *similitudine* che hanno le cognizioni e percezioni (vere o immaginate) con altre cognizioni o percezioni.

Noi abbiamo mostrato che l'idea prima è ciò che si chiama la *verità* della cosa percepita o conosciuta. Quindi s'intende perchè s. Agostino ed altri dicano, che l'intendimento cade in errore perchè prende ciò che è simile al vero pel vero stesso.

1288. La legge a cui è soggetta la volontà è questa: « la volontà riceve un'inclinazione verso una cosa anzichè verso un'altra da più cause, le quali fanno sì che una cosa le si presenti come bene maggiore e più vivamente d'un'altra; e queste cause sono, principalmente, 1° il bene conosciuto nell'oggetto, 2° la vivezza e perfezione della cognizione intellettiva, 3° la sperienza sensibile, 4° l'istinto, 5° l'immaginazione, 6° le passioni, 7° e le abitudini ».

1289. Ora sebbene questa inclinazione della volontà, essendo libera, non valga a produrre in essa la deliberazione, (ove un bene infinito operando in lei non la determini); tuttavia

da quella inclinazione nasce, che « sia tanto più difficile alla volontà movere l'intendimento a riconoscere e dare il pieno assenso ad un vero, quanto questo vero è più contrario all'inclinazione già ricevuta in sè dall'azione delle cause enumerate, e quanto questa inclinazione contratta è più forte »; e per lo contrario, che sia più facile il dare prontamente un pieno assenso a ciò che è simile al vero, scambiandolo col vero stesso, quant'è più forte l'inclinazione della volontà e quell'assenso più conforme alla medesima.

La causa occasionale dunque dalla parte della volontà è l'*inclinazione* contratta a dare prontamente l'assenso al falso, essendo questo falso all'inclinazione favorevole.

1290. Due sono dunque le cause occasionali dell'errore, 1° la *similitudine* che ha il falso col vero, 2° l'*inclinazione* della volontà a dare l'assenso a ciò che è simile al vero, perchè conforme all'inclinazione medesima. Illustriamo con qualche esempio l'una e l'altra cagione.

Dicemmo che due cognizioni l'una simile all'altra rendono facile l'errore dalla parte dell'intendimento; queste cognizioni possono trarre la loro origine da una facoltà qualunque, dal senso, dall'immaginazione, dall'intendimento stesso. In questo significato acconciamente si dice, che quante sono le facoltà, altrettanti sono i fonti degli errori.

1291. Vediamo la similitudine ingannatrice del vero nelle percezioni sensibili. Due colori, due sapori, due odori, due suoni, delle fine stoffe, se hanno una grandissima similitudine tra loro, voi facilmente le confondete e le scambiate. E ciò non già perchè nel vostro senso non riceviate quella differenza (1); chè il senso è finissimo, e percepisce passivamente anche le piccolissime differenze delle cose; ma bensì perchè non ne *avvertite* colla riflessione la differenza: tuttavia, quando *vi pare* d'aver osservato abbastanza, conchiudete confondendo una percezione coll'altra, o piuttosto sostituendone a tutte e due un'immaginaria alquanto confusa, certo non tanto distinta che in essa si discenda a quelle leggiere e sfuggevoli differenze (2).

---

(1) Supponendo che il senso non potesse al tutto percepir differenza tra due corpi simili, ma in verità differenti, l'errore consisterebbe ancora nell'atto dell'intendimento, che invece di considerare che il sensorio può avere una virtù limitata, nega incondizionatamente ogni differenza, il che facendo con assoluto giudizio, opera temerariamente.

(2) La *similitudine* offerta dall'immaginazione è simile a quella de' sensi, non essendo l'immaginazione che un senso corporeo interiore. Quindi ove alcuno facendo un'imitazione di qualche luogo di Virgilio o d'altro eccellente autore,

1292. La *similitudine* che trae facilmente all'errore la mente, quand' è somministrata dal senso interno ed esterno, giace nella stessa materia delle cognizioni: chè il senso somministra la materia e l'intelletto mette la forma. Talora all'incontro quella *somiglianza* o finzione del vero non è data dal senso, ma aggiunta dall'intendimento. Questo nasce massimamente nelle associazioni delle idee o percezioni complesse, mediante le quali si aggiunge a torto un giudizio alla percezione sensitiva.

Prendiamo in esempio il giudizio col quale gli uomini giudicano del corso del sole. La percezione sensibile non accusa necessariamente un moto reale nel sole, ma apparente soltanto. Ma la percezione del moto apparente del sole somiglia ad altre percezioni di moti apparenti dove è anche il moto reale. Quindi del moto reale e del moto apparente si fa una percezione complessa e un'associazione d'idee. E questa percezione complessa si prende ed iscambia colla percezione del moto solamente apparente e non reale. E quale è la similitudine in queste due percezioni?

La similitudine sta in questo, che il moto apparente è nell'una e nell'altra. La differenza loro sta in questo, che nelle prime percezioni intellettive il moto apparente è anche reale. L'errore perciò consiste nel giudicare che la percezione del moto del sole sia di quelle percezioni a cui si deę aggiungere il moto reale: questa confusione di due percezioni simili forma l'errore.

La *similitudine* ingannatrice del vero è dunque prodotta dall'intendimento, che associa il moto reale col moto apparente, e fa di queste due cose una percezione sola complessa, e prende la percezione del moto del sole apparente che è semplice, per quella percezione complessa, cioè per tal percezione alla quale, oltre l'apparenza del moto, sta aggiunto il moto reale altresì pensato dall'intendimento.

Ogni qualvolta l'intendimento segue il principio di *analogia*, e sbaglia per una eccezione accidentale di questo principio, l'errore proviene nella medesima guisa.

1293. In generale l'errore si può ridurre a questa formola: « una conseguenza che non viene dalle premesse ». Questa conseguenza è finta dall'intendimento, e per una similitudine o relazione che ha colle premesse, è dichiarata in quelle contenuta.

---

giudica averlo imitato perfettamente, prenderà forse errore, ingannandolo l'amor proprio per alcune somiglianze del suo lavoro con quello dell'insigne poeta preso a modello.

1294. Venendo alla cagione occasionale dell'errore da parte della volontà, s'abbia in prima ben chiara la nozione della volontà. Talora per volontà s'intende « quella forza interna che determina l'uomo all'operazione ». Ma questa definizione è troppo generale, e comprende anche l'istinto. Io sostengo che l'uomo ha due forze interiori che lo determinano alle sue operazioni; 1° l'istinto, e questo gli è comune cogli enti puramente sensitivi; 2° la volontà, e questa è propria degli enti intelligenti. Dell'istinto non trovo definizione migliore di quella che si contiene in queste parole dell'Araldi: « Figlie dell'istinto sono quelle « azioni, a cui l'animo concorre senza l'intervento della cogni« zione di niun vero motivo, ma cedendo soltanto all'impulso « e all'invito di qualche sensazione » (1). Della volontà all'oppo-

(1) L'Araldi usò il vocabolo di *volontà* per significare in generale una forza interna che determina l'uomo all'operazione, senz'aggiungervi per un fine conosciuto, ed in quest'uso della parola secondo il costume de' moderni fisiologisti, errò. Ma se errò nell'uso della parola, non errò con essi nelle cose; e negli scritti suoi, evidenti per una logica severa, mostrasi uomo di mente, contro cui non possono i pregiudizî del tempo. Egli difese l'esistenza dell'*istinto* anche rispetto all'uomo nella Memoria intitolata *Del sonno e della sua ordinaria immediata cagione*, inserita nel 1807 nel primo tomo delle *Memorie della società medica di Bologna*; e la sua difesa consiste in un'eccellente definizione dell'istinto, e in alcuni fatti. E poichè i pregiudizî contro l'esistenza dell'istinto si continuano ancora presso d'alcuni, stimo bene di recare alcuni esempi, ne' quali apparisca l'operazione dell'*istinto* anche nell'uomo, togliendoli dal citato medico e filosofo modanese. E prima si osservi che, tenendo la definizione data dell'istinto, egli è evidente che di tutte quelle prime operazioni che fa l'uomo avanti all'uso della riflessione, avanti d'avere ricevuto la cognizione de' beni che quelle azioni gli apportano, non si può assegnare altra cagione se non tale, che non operi dietro una cognizione del fine, ma senza cognizione del medesimo, e questa è appunto l'istinto. Ora ciò posto, ecco esempi di operazioni istintive: « Tali sono i movimenti pe' quali « il feto, trovandosi per avventura nell'utero in una posizion disagiata, si « contorce, e cerca, cangiandola, di cessarne l'incomodo. All'istinto pure è « visibilmente dovuta l'azione assai complicata per cui il bambino, poco « dopo la nascita, applicato al seno materno ne sugge il suo primo alimento. « Ne serve il dire con Darwin, preceduto in ciò dall'Hallero, che il bambino « esercita in quell'incontro una funzione appresa da lui quando nell'utero « succhiava e inghiottiva il liquore dell'amnios. Poichè mettendo anche da « parte le contese forse non per anche spente sulla nutrizione del feto, nel « dir ciò non si fa che recare l'esempio di un'altra funzione dovuta all'istinto, « vale a dire, secondo il concetto che ne ha proposto, legata per istituzion di « natura a certe sensazioni che determinano il feto ad esercitarla ». Un'altra operazione dell'istinto è il respiro, ed ecco come descrive il cominciamento del respiro l'insigne nostro fisiologo: « Il feto nell'atto di uscire alla luce e « di esser ricevuto nell'aria, comincia volontariamente (*istintivamente* volea « dire) a respirare, deponendo a un tempo il carattere e il nome di feto, e « assumendo quel di bambino. Esso si accorge delle nuove circostanze in cui « trovasi, e obbedisce alle voci dell'istinto che gli parla col linguaggio di certe « sensazioni, fra le quali merita di essere sopra ogni altra avvertita quella di « una cotale interna angustia ch' ei prova in mezzo al petto, e che probabil« mente in lui non sorge già in quel punto e nell'atto di nascere, essendo

sto la definizione è la seguente: « Un' interiore attività per la quale l'uomo si determina alle sue operazioni mediante la cognizione di un fine ». Altrove ho osservato, che con questa legge sono ordinate le potenze degli enti, che ad una *potenza passiva* si congiunga una potenza corrispondente *attiva*. Al *senso* dunque, potenza passiva, risponde la potenza attiva dell'*istinto*;

« anzi assai naturale, che avess' egli qualche tempo prima entro l'utero cominciato a sentirne lo stimolo. Mi guidano in fatti a ciò sospettare fortemente i manifesti cambiamenti, che prima assai della nascita sopravvengono alle strade particolari aperte nel feto al sangue, e a que' sfogatoi, pe' quali questo fluido giunto al cuore declina in gran parte il polmone rispetto a quell'epoca, e passa senz' attraversarlo dal sistema delle vene cave nell'arterioso dell'aorta. Di una guisa niente equivoca scorgonsi questi cambiamenti nel foro ovale, che si restringe a misura che il parto si accosta. Donde si scorge che quelle strade tendono a restringersi, e che la natura ne ha di lunga mano preordinato il totale chiudimento. A questo restringimento delle mentovate strade non può, a gravidanza massime inoltrata verso il suo termine, non tener dietro qualche inciampo nel circolo, e con esso qualche senso d'interna angustia, che comincia a rendere il feto insofferente del suo carcere; donde per l'una parte derivi ch' esso co' suoi movimenti più vivi e frequenti cospiri con altre cagioni a risvegliare nell'utero le contrazioni e i travagli forieri del parto; e per l'altra ch'ei nel giungere alla luce, poichè, come è detto pur ora, nuove sensazioni lo avvisano della presenza dell'aria, non tardi a trarla avidamente nel petto, cominciando a respirare ». Il sonno è ancora, secondo il medesimo Araldi, cagionato dall'istinto, ed a ciò tende tutta la Memoria che noi citiamo colla sua appendice. E ciò che mostra esser l'Araldi un osservatore sottile ed avveduto della natura, è l'essersi accorto assai bene della cagione per la quale non si *avverte* ciò che passa in noi, nè si distingue la cagione a cui appartengono le nostre proprie operazioni. Io per fermo giudico, che tutto l'esito di questa mia opera dipenda da un solo accidente, cioè da questo, « se con essa io riuscirò a rendere gli uomini diffidenti delle proprie osservazioni sopra se stessi, e persuasi che succedano in essi delle operazioni anche sentite, anche volontarie, anche cognite, delle quali tuttavia essi non prendano avvertenza, non ritengano memoria, non sappiano quindi renderne il conto nè a se stessi, nè altrui » Il perchè io credo bene di mostrare, che questo vero fu occorso alla vista di grandi uomini, e da essi assai ben conosciuto, e che da un tal fatto que' valenti trassero sempre la spiegazione naturale d'innumerabili sbagli ed errori: uno di tali savî sia l'Araldi, che rende ragione, perchè le operazioni dell' istinto furono confuse o colle meccaniche o colle intellettive in questo modo: « Ho avvertito che le determinazioni volontarie proprie dell'istinto sono per solito precedute da sensazioni così fugaci e pronte a dileguarsi, che delle azioni che ne derivano non è a stupire che vengano sbagliate per necessarie e meccaniche. Or vuolsi aggiungere che a questo equivoco guida parimente la forza somma dell'abitudine, che più o men presto accoppia il suo influsso a quella dell'istinto, e allargando per così dire e appianando la strada di reciproca comunicazione fra gli organi de' sensi e quelli del movimento, rende questi ultimi docili ad ogni lieve urto che ad essi giunga per parte dell'animo. Dell'uomo inoltre si avvera, che sì frequenti sono nel corso della sua vita le azioni precedute da riflessione e da esame e da esercizio più o men manifesto della facoltà di ragionare, e per tal modo campeggiano esse e dominano sulle altre, che agevolmente siamo indotti a dichiararle tutte di tal carattere, e ad immaginare che l'istinto debba rimanersi relegato fra i bruti ».

all'*intelletto*, potenza ricettiva, risponde la potenza attiva della *volontà*. La volontà dunque non si move se non colla condizione di un bene conosciuto. Quindi innanzi che l'uomo abbia *conosciuto* l'effetto d'una sua azione, se la fa, egli è determinato dall'istinto. Ma se l'uomo non conosce che un solo bene, egli si determina verso lui volontariamente bensì perchè dietro cognizione, ma con una *volontà determinata* necessariamente (1). Ma se l'uomo conosce più beni, indipendenti l'uno dall'altro (2), allora può determinarsi a scegliere l'uno o l'altro; e questa operazione egli la fa con *volontà libera*, o *indeterminata*.

1295. Applicando tutte queste forze interiori, alla potenza dell'intendimento, questo dunque è mosso 1° dall'istinto, 2° dalla volontà non libera, 3° dalla volontà libera, e la libertà è tanto maggiore, quanto maggiori di numero sono i beni indipendenti da noi conosciuti (3).

1296. Ritornando ora al nostro assunto, dico che noi volevamo vedere, mediante esempi, come l'inclinazione della volontà sia cagione occasionale dell'errore dell'intendimento; e quindi ci fu necessario di schierare sott'occhio queste tre forze capaci di movere l'intendimento, acciocchè alcuno non confonda l'una coll'altra, avvertendo, che il nostro ragionamento non riguarda che la terza, essendo la prima immune da errore per se medesima, e la seconda altresì, perchè il bene conosciuto è uno; quindi non ci può essere finzione di lui. Dall'esser l'errore una finzione della verità (1286), consegue, che «è necessario all'errore, per la sua propria natura, che l'intendimento apprenda almeno due cose, l'una vera, e l'altra falsa, finzione della vera»; e l'ipotesi nostra è, ch'egli abbia non due, ma una sola concezione.

1297. Ora la volontà può ricevere la sua *inclinazione* a portare un falso giudizio da alcuna di quelle sette cagioni che abbiamo enumerate: ma ci condurremmo troppo a lungo se di ciascuna recassimo esempio. Basterà dunque darlo di alcuna: consideriamo l'azione delle passioni sul giudizio. L'ambizioso

(1) Non si può già dire che nell'ipotesi della cognizione d'un solo bene l'uomo sia libero di sostenere l'atto della volontà che il porta verso di lui: perchè anche il sostenere quest'atto non può egli farlo volontariamente senza proporselo a fine, e conoscere quindi questa sospensione come buona. Ora una tale cognizione è posteriore alla cognizione del bene dell'operazione stessa, e mentre questa è *rispettivamente* cognizione diretta, quella *rispettivamente* è riflessa, cioè esige una riflessione sulla sospensione dell'atto.

(2) Se un bene fosse sommo, e come tale percepito, comprenderebbe tutti gli altri; quindi si può dire che non sarebbero più beni indipendenti

(3) Si potrebbe anche distinguere la *volontà deliberante*, dalla *volontà libera*, che da solenni maestri si confondono insieme, ma non vogliamo allungare il discorso.

sarà inclinatissimo a giudicare facile l'ottenimento d'un posto a cui agogna, il qual pure non otterrà mai, e questo suo falso giudizio il renderà per avventura la favola del popol tutto. L'avaro giudicherà gravissimi e vicini i più leggeri e lontani pericoli di perdere de' quattrini ammassati.

« Amor [illegible]occhio ben san fa veder torto »

giudicherà bellezze i difetti di un'amata persona, e vedrà nel mancar di lei

« il gran pubblico danno,
« E 'l mondo rimaner senza il suo sole ».

1298. Per tener fronte all'*inclinazione* ricevuta nella volontà dalle cagioni annoverate verso il falso giudizio, e sostenerla perchè in quella menzogna non si lasci andare, è necessario contrapporle altrettanto di quella energia intima che l'uomo in se medesimo prova, e che costituisce il *libero* volere, l'altissima facoltà umana. E in chi è costantemente disposto e deliberato d'opporsi alla mala inclinazione presa dalla volontà, il *grado* del merito è pari al grado di quella *libera attività* ch'egli ha dovuto adoperare per vincerla.

1299. Dalle quali cose si può trarre finalmente questa conseguenza importante, « che allorquando la *similitudine* del vero e del falso è somma, e però è difficilissimo il discernere l'uno dall'altro; e quando l'*inclinazione* della volontà a prendere il falso pel vero, ovvero anche semplicemente a giudicar prontamente, è anch'essa somma onde si richiede un uso grandissimo di libertà a determinarsi pel vero anzichè pel falso, o a sospendere il giudizio tanto che s'abbia bene distinto il vero e fermato; in tal caso l'errore è probabilissimo ».

1300. E indi ancora, « se un tal giudizio dee esser portato dalla moltitudine, si può predire con certezza l'errore, essendo certo che la moltitudine non ha tanta virtù, quanta si richiede ad evitarlo ». Non sa la moltitudine, almeno com'è, e fu sin adesso, far mai un grand'uso della propria libertà, sia a prendere un vero da cui rifugga la volontà sua, sia a lasciare un falso a cui sia inclinatissima, sia finalmente a sospendere un giudizio fintanto ch'ella abbia trovata quella chiara distinzione tra il vero ed il falso, che forse per la vicinanza di questi ella non è in caso di trovar mai (1).

(1) Questa incapacità di sospendere l'assenso fu osservata sempre nelle moltitudini; quindi Cicerone, *Vulgus ex veritate pauca, ex opinione multa existimat*. Pro Roscio, X.

ARTICOLO IV.

PERCHÈ ALLE VERITÀ FORNITE DI CERTA EVIDENZA, COME LE GEOMETRICHE, SEMBRA CHE NOI SIAMO NECESSITATI DI DARE L'ASSENSO.

1301. Trovate le cause occasionali degli errori, noi possiamo tornar sopra il fatto accennato nel titolo di questo articolo, e spiegarlo meglio.

Noi non esitiamo a dar l'assenso alle verità fornite di certa evidenza, come le geometriche, anche perchè il più delle volte esse sono scompagnate dalle cause occasionali dell'errore: cioè

1° sono così distinte e precise, che l'una dall'altra è dissimilissima (1) e di tutt' altra natura;

2° la nostra volontà non ha una precedente inclinazione nè ad un risultato nè ad un altro.

ARTICOLO V.

SI ASSOLVONO GLI UOMINI DA MOLTI ERRORI.

1302. La natura dell'assenso che l'uomo dà o nega ad una proposizione, merita ogni considerazione.

Innanzi tratto, sebbene la volontà possa pronunziare o non pronunziare, tuttavia quand'ella pronunzia non ha che una di queste due vie assolute, dire sì, o dire no. S'ella stesse sospesa, non pronunzierebbe, contro l'ipotesi.

In secondo luogo, l'uomo in un numero infinito di casi che

(1) Quando incontra che v'abbia somiglianza tra queste verità, allora succede che il matematico sbagli; e questa è una delle cagioni degli errori che prendono i matematici. Un'altra cagione d'errore che s'introduce ne' calcoli, sono gli sbagli di *lingua* o di *penna*. Quando la mano o la lingua erra in un calcolo, l'errore necessariamente vi s'introduce. In tal caso gli strumenti del calcolo sono *cause occasionali* dell'errore. Di qui si può in generale stabilire, « che anche tutte le potenze e gl' istrumenti di cui fa uso l'intendimento a pervenire alla conclusione del suo giudizio possono essere cause occasionali (sebbene più rimote di quelle che abbiamo annoverate) di errore ». Per altro queste cause occasionali più rimote non hanno alcuna efficacia di produrre per sè l'errore senza le più prossime, come le cause occasionali più prossime non inducono esse necessariamente l'uomo in errore senza che la volontà ceda negativamente o anche positivamente acconsenta. E a vedere che la fallacità delle potenze e degli istrumenti non portano l'errore di necessità, senza qualche cooperazione della volontà, si consideri, che quando io a ragion d'esempio scrivo colla mia mano un *b* in luogo d'un *a*, la mia mano il fa o volontariamente o meccanicamente. Se la mia mano è determinata meccanicamente a scrivere il *b*, allora la cooperazione della volontà è solamente *negativa*, cioè « l'errore è avvenuto perchè mentre la volontà intelligente dovea diriger la mano pel fine del calcolo, ella

accadono alla giornata è obbligato di pronunziare un sì od un no, se pur vuole operare, e se vuol conservar l'esistenza. Se l'uomo a ragion d'esempio, non si deliberasse di credere che nel cibo che gli viene offerto non ci ha veleno, e quindi che può mangiarlo a sicurtà senza pericolo, egli si morrebbe di fame, o vivrebbe in un continuo timore che gli renderebbe la vita tristissima. Ora egli è obbligato a deliberarsi, e far questi giudizî anche prima ch'egli abbia acquistato un'apodittica certezza della verità della cosa: poichè questa certezza, in cose che gli sono necessarie al vivere giornaliero, non potrebbe acquistarla egli mai, o solo dopo un esame lunghissimo, il quale prima che potesse esser compito, molte e molte volte egli sarebbe morto. Egli dunque dee deliberarsi il più sopra argomenti *probabili*, e dee ancora risolversi a non darsi pena e fastidio della piccola probabilità che resta incontro alla sua deliberazione, se pure non vuole rendersi infinitamente grave e importabile a se medesimo. La qual soverchia sollecitudine e soverchio timore delle piccole probabilità che restano spesso contro agli umani calcoli, se perviene a certo grado, mette l'uomo, non che altro, in uno stato di pazzia, e di contraddizione a tutti gli altri uomini, che lui rigettano come fastidiosissimo in sommo grado, dal loro consorzio. Ora diremo noi dunque, che la volontà, perchè in tutti questi casi s'acquieta a pieno senza darsi fastidio nè pensier d'altro, accordando l'assentimento a molte cose che non sono più che grandemente probabili, s'involga per questo in continui errori, od agli errori s'esponga? Ciò non si dee punto dire; ma sì considerare un altro accidente, a cui va soggetto quell'assentimento pieno dato dalla volontà a quelle cose che non sono più che probabili grandemente.

1303. L'intendimento o la volontà (che viene al medesimo, come abbiamo veduto) può dare un *assenso pieno* in qualche modo, e tuttavia più o meno *provvisorio*: e questo carattere

---

nol fece, ma lasciò questa ire a sua posta »: il che è una inordinazione. Se la determinazione della mano a scrivere il *b* è volontaria, la cooperazione della volontà è anche positiva. Nel caso però della cooperazione negativa della volontà, l'errore si può chiamare puramente *materiale*. Ma quando comincierebbe egli ad esser formale? Nel fine del calcolo, se il giudizio finale del risultamento del calcolo si avesse per assoluto e per infallibile. Perciò il matematico non cade in un vero errore formale, se al fine del calcolo dice: « Questo è il risultamento, se pure la mia mano, la mia lingua ecc. non ha sbagliato in operare ». Una tale prudente riserva, che bene spesso è sottintesa, toglie l'errore formale e volontario, e lascia solo uno sbaglio che non è un vero errore.

dell'assenso provvisorio è ciò che distingue in sì fatte cose l'assentimento dell'uomo savio, dall'assentimento dell'uomo inconsiderato e temerario.

Dico un *assenso pieno* in qualche modo, ed intendo per questo assenso pieno una deliberazione che si ferma e termina nella conclusione del giudizio, senza protrarre l'inquisizione più oltre, senza rivolgere il pensiero sollecitamente sui casi possibili, che non finiscono mai più, e quindi senza ritener nell'animo alcun timor dell'opposto, alcuna inquieta sollecitudine, quale rimane nelle menti e nell'animo di quelli ne' quali la causa non è ancor chiusa e finita, ma tenuta aperta tuttavia, protraendone indefinitamente il termine. Costoro titubano perpetuamente, e si tengono necessariamente nello stato di dubbio e d'ansietà.

Tuttavia questo assenso *pieno* in qualche modo, perchè la mente, abbandonata l'inquisizione ulteriore, s'è acquietata in un partito, può esser semplicemente *provvisorio*: e questo è ciò che distingue l'assenso de' prudenti nelle cose probabili della vita, da quel degli sciocchi (1). Che voglio dire io coll'espressione di un assenso *provvisorio*?

Non altro se non questo; che ove qualche ragionevol cagione si presenti, quell'uomo che ha dato l'*assenso* e ha terminato con esso l'inquisizione della sua mente, è presto a riassumerla e protrarla innanzi ancora fino che le circostanze dimostrano alla sua prudenza esser necessario. Non sentiamo noi con quanta modestia e riserbatezza pronunzino gli uomini savì anche sulle cose che sembrano le men dubbiose? « La cosa sta così, secondo che a me ne pare ». — « Io giudico in questo modo, ma mi posso ingannare ». — « Questa è la mia opinione, ma la sottopongo al giudizio delle persone più intelligenti », ecc. E dove altri entri a produrre una contraria sentenza, con quanta cortesia non l'ascoltano? con quanta istanza talora non la sollecitano? quanto non si mostran avidi di ri-

---

(1) Gli antichi avevano osservato, che ci ha due maniere di dare l'assenso al falso. Ecco come definivano la prima: *Qualiscumque existimatio levis qua aliquis adhaeret falso tamquam vero, SINE ASSENSU CREDULITATIS.* L'altra la definivano *firma credulitas.* Essi quindi avevano riconosciuto, come noi, il bisogno di distinguere due assensi falsi nell'uomo, e la distinzione fatta da loro coincide presso a poco colla nostra. Dicevamo quel primo assenso non esser sempre temerario, nè potersi imputare a colpa della volontà umana; poichè in certi casi era necessario all'azione, e non era *fermo*, non era *firma credulitas*, ma provvisorio (Vedi s. Tomm. *S.* I. XCIV, IV). Gli Accademici conobbero anch'essi la necessità di un assenso provvisorio, ma il portaron tropp'oltre.

cevere de' lumi dagli altri, eziandio in quelle cose nelle quali sono maestri? E la loro riserbatezza in pronunziare, la loro prontezza in udire, la loro attenta riflessione sulle cose udite, sperando essi di poter trarre qualche profitto anche talora dagli idioti pur in cose nelle quali sonosi già formata una opinione; dimostra che il loro assenso, sebben *pieno* in questo senso che conchiude la questione, e non la lascia aperta ed indecisa nell'animo, è pur *provvisorio*, cioè essi hanno chiusa la causa ritenendo la disposizione di riaprirla ove bisogni, e di ritrattarla quasi in appello; e questa maniera di conchiudere, conservando sempre l'animo disposto a un novo esame ove un giusto motivo insorga a trarlo dalla sua quiete, è ciò che gli assolve da ogni errore, chè l'assenso con questa disposizione è nè più nè meno quello che esser deve, e la volontà non uscì in atti precipitosi e temerarî.

1304. E ove si guardi la certezza dalla parte della *persuasione* e dell'assenso, lo stato d'una mente che ha conchiuso nel detto modo, si può chiamare ragionevolmente stato di *certezza*, poichè essa non tituba più tra i dubbi: nè si sta sospesa, ma s'è già posata in una sentenza *certa*, determinata e finita, non *incerta* cioè non ancor vaga ed ondeggiante *(certezza normale)*.

1305. Una gran parte però degli uomini hanno pur troppo ricevuto in retaggio una frettolosa, e deplorabile temerità: e quello stato di certezza *provvisoria*, quell'aureo mezzo non sanno trovar giammai; ma corrono a sentenze *assolute* e inappellabili; massime la gioventù, a cui l'esperienza non dimostrò ancora quanto fallace e breve sia l'umana mente, e quanto sia facile incorrere negli errori, e ne' danni infiniti degli errori, con troppo presti e confidenti giudizî. Da questa prosunzione e mala sicurezza di giudicare, che esclude la docilità sapiente dell'animo, quella bella disposizione a ritornare col pensiero sulla questione altre volte risoluta, quella modesta coscienza che ben sente la possibilità d'un abbaglio in ogni primo giudizio, e che quindi è prontissima d' udire ciò che altri uomini osservano sul medesimo; da questa prosunzione, dico, e mala sicurezza di giudicare, hanno origine tante dissensioni, tante contese private e pubbliche, che dividono e straziano il genere umano, fatto pure per essere una sola famiglia; e sovente due fratelli, perchè di opinione diversa, non possono vivere insieme! All'opposto la saviezza dell'uomo cauto è madre di carità, e concilia insieme gli animi anche allorquando non può far consentire le menti.

1306. Quell'assentimento pertanto *pieno* da una parte, dal-

l'altra *provvisorio*, che usano in assaissime cose ne' negozî della presente vita i prudenti, evita molti pericoli; chè 1° essendo l'assenso *pieno*, cioè finito e conchiuso, non lascia quella sospensione e inquietudine nella mente che il dubbio di sua natura v'ingenera; e produce in quella vece uno stato di certezza, rende possibili le azioni umane, fa luogo alla buona franchezza, e alla risolutezza nelle imprese necessarissima; 2° ed essendo *provvisorio* nel modo detto, evita l'errore, dal quale non si potrebbe salvare un assoluto ed immobile assentimento, e lascia aperta la porta a' progressi dello spirito, e rende possibile, pacata e dolce la comunicazione degli uomini tra loro, conciliando l'utile unione di molti colla modestia e colla tolleranza delle varie opinioni (1).

ARTICOLO VI.

L' UOMO NON PUÒ SEMPRE EVITARE L'ERRORE MATERIALE, MA SÌ IL MALE DEL MEDESIMO.

1307. L'uomo dunque può evitar l'*error formale*, cioè quello che è atto di sua volontà; ma nello stesso tempo si può inferire da quanto fu detto, che non può evitar l'*error materiale*, cioè un giudizio erroneo che egli fa su dati che non dipendono da lui, e che da lui non possono dipendere, o non devono (2).

(1) Questa riserbatezza è la via, come dicevo, d'impedire che l'error *materiale* diventi vero e formale errore. L'error materiale è quello che non dipende dalla volontà nostra, e quindi non è fatto da noi; e questo è inevitabile talora. Poniam caso. Io nel misurare un terreno prendo un passetto fatto da un artista, per altro diligentissimo, ed affidandomi a lui ho un risultamento falso, per una piccola inesattezza dello strumento. Ora sono io la cagione di questo errore? Acciocchè si potesse apporre a me quell'errore, converrebbe darmi il dovere di rettificare prima il passetto da me adoperato, il che è ufficio del lavoratore di simili strumenti. Ora se ciò assolutamente sostener si volesse, ne verrebbe in conseguenza, che un uomo dovrebbe entrare nell'arte altrui, e in fine, che ciascun uomo dovrebbe impicciarsi di tutte le professioni, il che è impossibile e dannoso. Può dunque essere superiore 1° alle forze della volontà, che non istà vigilante se non un tempo determinato, 2° al tempo che un uomo possiede, 3° ed ancora può esser *dannoso* l'impiegare tanto scrupoloso esame, se far si potesse, quanto si esigerebbe ad evitare l'errore materiale. Dunque l'error *materiale*, cioè quello che non dipende da un atto della volontà umana, spesso non si può e non si dee evitare. Ma si può e si dee impedire bensì ch' egli si renda formale, quando alla fine del calcolo si dà l'assenso *definitivo*, ma insieme *provvisorio*, cioè colla condizione sottintesa, « se pure con un migliore esame non si trovi esser diversamente ».

(2) Come la *giustezza* negl'istrumenti fatti da eccellenti artisti, siccome fu detto nella nota precedente. Questa giustezza si dee ragionevolmente supporre, e prendere a principio qual base del giudizio: quando poi s'ha un segno della

Ma il *male* derivante dall'*error materiale* può l'uomo evitarlo?

1308. Se si parla del vero male, del male finale, complessivo, può evitarlo, e sgombrarne da sè ogni timore colla ferma credenza dell'esistenza di un Dio, e di una divina provvidenza.

L'esistenza di Dio è conseguenza immediata della forma della ragione, che implicitamente nella forma stessa della ragione è contenuta (1).

Data dunque un'ottima provvidenza delle cose, l'uomo che in essa si fida può assicurarsi che quell' errore materiale, nel quale egli cade necessariamente, non venendo da lui, è uno de' molti accidenti diretti a buon fine da quella savissima e potentissima bontà che il tutto governa. E questa è la parte vera del principio del Cartesio, che dalla verità della divina esistenza dipenda la sicurezza che l'uomo ha, non dico di non ingannarsi, ma che l'errore involontario non gli sia nocevole.

Quelli pertanto che non ammettono un supremo provvisore, non possono credere ragionevolmente nè d'evitare gli errori, nè che v'abbia alcuno che li campi dal male degli errori, e perciò conviene che abbiano un animo diffidente e oltremodo meticuloso. Nè Iddio campa dal male dell'errore quelli che fanno parte da sè, e da se medesimi vogliono operare ogni cosa.

ARTICOLO VII.

ENTRO QUAI CONFINI POSSA CADERE L'ERROR MATERIALE.

1309. Avendo noi nominato più volte l'*error materiale* e l'*error formale*, gioverà che prima d'innoltrare maggiormente il discorso consideriamo meglio in che quelle due maniere d'errori differiscano, e massime quali sieno i confini entro i quali l'*errore materiale* possa cadere.

---

loro inesattezza, allora si può, o si dee rettificarli. In fatti diamo che si dovessero sempre rettificare prima i detti istrumenti: come si farà, se non pigliando un altro strumento più accreditato per norma? Talora è impossibile salire alle prime norme: altrimenti converrebbe che ciascuno che ha da fare un'osservazione geodetica, cominciasse dal misurare di nuovo il grado del meridiano.

(1) Questo non esclude, che fin daprincipio Iddio si sia manifestato per una rivelazione. La filosofia riconosce che le *prime riflessioni* non si poteano agevolmente fare dagli uomini senza una *lingua*; questa lingua però potea essere comunicata, senza la manifestazione positiva dell'esistenza di Dio. La necessità di questa manifestazione positiva si dee dedurre dunque da altri principî, non da quelli dell'assoluto bisogno di lei per le *prime riflessioni* degli uomini.

Osservo dunque, che noi giudichiamo sempre sopra alcuni *dati*. Ma questi o sono tali sui quali non ha luogo dubbio d' errore, come sarebbero le percezioni intellettive, che formano la *cognizione diretta;* ovvero tali di cui si può dubitare, come se que' *dati dipendano* in qualche parte da facoltà cieche, come l'istinto. A ragione d'esempio, prendo la penna e faccio un calcolo algebraico: la mia mano scrive un 2 in luogo di un 3: tutto il calcolo mi viene errato. Quel 3 scritto nel luogo del 2 fu effetto senza dubbio di un istantaneo divagamento, o sospensione della mia attenzione, sicchè la mano, mossa con avviamento preso a caso seconda la direzione del moto precedente e le leggi d'istinto e meccaniche congiunte insieme, si lasciò andare a scrivere il 2 là ove dovea scrivere il 3. Ora questa sospensione istantanea d'attenzione poteva essere evitata? Nol so; ma io so bene che la vigilanza continua dell'attenzione cagiona fatica, e che sforzandomi di prolungarla oltre a certo tempo, non posso al tutto riuscirne. Da questo fatto della sperienza conchiudo, che la vigilanza dell'attenzione essendo limitata, non sono assoluto signore di lei, nè posso averla in mia balìa a quel grado e a tutto quel tempo che voglio. D'altro lato quel venir meno istantaneo della mia attenzione nell'atto che la mia mano scrive il 2, è così passaggero e breve, che la mia avvertenza nol coglie punto; nè rimangono traccie di quel fatto nella mia memoria; sicchè l'*accorgermene* dopo ch'egli è passato mi è del tutto impossibile. Quel fallo dunque commesso dalla mia mano può esser dipenduto da una deficienza d'attenzione, non veniente da me, ma dalla limitazione della mia forza volontaria, e da una deficienza non avvertita da me, nè avvertibile per la stessa ragione dalla limitazione a cui è soggetta la forza della mia volontà; sì che avviene ch'io non abbia nessuna ragione di credere che in quel passo fosse caduto un errore, più che in qualunque altro. Si vorrà forse dire ch'io dovea rivedere quel passo, per la ragione della possibilità generale che in esso vi fosse errore? No certamente; che sarebbe un dire ch'io dovessi rivedere eziandio tutti gli altri passi; e dopo una revisione farne un'altra; e così in infinito senza conchiuder mai: il che sarebbe un trovarmi sempre da capo, che è il tristo ed impossibil gioco degli scettici. Conchiudo da ciò, ch'io non ho modo da guardarmi da certi errori materiali; ma quali sono dunque questi, secondo il discorso fino a qui da noi fatto?

1310. Nell'errore descritto osserviam questo, che due cause concorsero alla sua produzione; 1° la sospensione di attenzione

intellettuale, 2° una forza istintiva o abituale che movea la mano indipendentemente dall'attenzione dell'intendimento. Ma queste due cause concorsero in modo diverso; la prima, cioè la volontà intellettiva, concorse negativamente, e perciò fu solo *occasione* dell'errore, mentre il movimento della mano fu la vera *cagione* efficiente del medesimo.

Da quest'analisi si può conchiudere, che « la cagione della vera cognizione è l'intendimento, e che all'opposto, dell'error materiale la cagione non è l'intendimento, ma qualche potenza *cieca*, che seguita ad operare anche quando l'intendimento ha sospeso le sue funzioni, e operando produce un dato erroneo, su cui l'intendimento poi giudica ».

1311. Ma la *potenza cieca* che produce il *dato* erroneo su cui l'intendimento giudica, è ella sola cagione dell'error materiale? No, chè talora certi *dati* non sono prodotti da una potenza cieca, nè da una potenza propria, ma sono somministrati dall' altrui autorità (1), e su questa si ammettono per veri senza esame, e da questi l'errore. Procede bene l'intendimento nell'ommettere volontariamente l'ulteriore esame di que' dati? Molte volte, bene, quando dee ragionevolmente far così, e dar loro il *pieno* assenso, sebben provvisorio, chè facendo il contrario, produrrebbe a se stesso e altrui un male più grave di quello che con troppo lunghe o meticulose indagini si studiasse evitare.

1312. Da ciò si conchiuda, che degli errori materiali sono due cagioni, cioè 1° il fondarsi che il giudizio fa sopra un *dato* che fu opera di qualche potenza cieca, 2° o il fondarsi sopra un'*autorità* fallibile: e questi errori sono puramente materiali ogniqualvolta convenia supporre buoni que' dati, e non trattenersi a verificarli.

1313. Conosciute queste cagioni dell' *error materiale*, noi possiamo agevolmente designare i confini entro i quali può cadere.

L'*error materiale* non cade che in que' giudizî che s'appoggiano a *dati* che non hanno assoluta certezza, e che s'ammettono senz'esame ulteriore, per evitare un male maggiore.

Al contrario ove l'intendimento giudica sopra dati 1° non dipendenti da un'autorità fallibile e 2° che non sono effetto d'una facoltà cieca, come l'istinto o l'abitudine che move la mano, ma

---

(1) Quand'io uso degli strumenti matematici fabbricati da un ottimo artefice, e a loro fido i miei calcoli, mi fondo sull'*autorità* dell'artefice, che m'assicura quegli strumenti andar bene; autorità fondata nella sua conosciuta perizia di tali lavori.

egli solo è quegli che produce il giudizio senza cooperazione d'altro; in tali circostanze non possono esistere che errori formali.

1314. Di che si ha questo vero degno di considerazione:

« L'errore materiale può cadere nelle scienze matematiche e fisiche; ma ne' principî delle scienze morali e metafisiche non possono cadere che errori formali ».

Ciò che fu detto ne mostra la ragion manifesta. Le scienze morali e metafisiche nascono solamente dalla riflessione sulle nostre prime interiori notizie, e su tutto ciò che è nella nostra coscienza. I *dati* dunque sono infallibili. Questi dati nè dipendono dall'altrui autorità, nè sono effetto di *forze cieche*; sì della natura, o dell'intendimento medesimo. Non può farsi nulla in sì fatti giudizî quando l'azione dell'intendimento sia impedita o sospesa; chè non c'è alcun'altra forza che operi nel tempo di quella sospensione, e che lasci un novo dato, o i segni d'una decisione; e quindi l'intendimento qui o è presente colla sua attuale attenzione, e fa il giudizio; o, se non è presente, il lavoro del ragionamento non procede in sua assenza più avanti (1).

ARTICOLO VIII.

IN CHE SENSO LA SCRITTURA ED I PADRI DELLA CHIESA DICANO CHE LE VERITA' SONO MANIFESTE, E OGNI UOMO, PURCHÈ IL VOGLIA, PUÒ VENIRNE IN POSSESSO.

1315. Le verità necessarie all'uomo sono le metafisiche e morali. Nelle quali non può cadere errore se non formale, di cui è cagione l'umana volontà.

Si devono pertanto intendere di questa specie di verità i passi delle Scritture e de' Padri della Chiesa, ove si dice che se l'uomo non conosce la verità, dipende da lui stesso, che non tiene gl'inviti della sapienza.

« La sapienza grida al di fuori, dicono i Proverbî, e nelle « piazze dà la sua voce: alla testa delle moltitudini ella chiama, « e sulle porte della città proferisce le sue parole, dicendo: « Fin'a quando, o fanciulli, amerete l'infanzia, e gli stolti desi- « dereranno le cose nocevoli, e gl'imprudenti odieranno la « scienza? Rivolgetevi alla mia monizione: ecco manderò io a

(1) Se possa darsi il caso che l'uomo cada in un error formale *necessariamente*, cioè senza libertà d'evitarlo, è questione delicata e sommamente difficile.

« voi lo spirito mio, e mostrerò a voi le mie parole. Poichè io « chiamai, e vi dinegaste: e stesi la mia mano, e non fu alcuno « che riguardasse » (1). È dunque pur troppo la mala disposizione della volontà che ritrae gli uomini, e li tien lontani da que' veri principali che formano la sapienza. In altro luogo la Scrittura esige che l'uomo cerchi la verità con quello stesso affetto e con quell'acceso desiderio col quale egli cerca il danaro, ed ella gli promette che non potrà fallire di ritrovarla: « Se cercherai la sapienza come il danaro, e se la sterrerai come « fai de' tesori, tu intenderai allora il timor di Dio, e troverai la « scienza di Dio » (2): che è appunto la scienza di quelle verità metafisiche e morali delle quali noi parliamo. Dice ancora, che « la sapienza ama quelli che amano lei, e che lei ritrovano coloro « che vigilano a lei di buon mattino » (3). Dai quali luoghi, e da altri innumerevoli vedesi manifesto, come la condizione che le sacre Carte richiedono affinchè l'uomo possa trovare la sapienza, « la quale medita e parla la verità » (4), si è quella d'una volontà bona e perfetta, vigile, e del vero accesa e sollecita ricercatrice.

1316. E dalle Scritture è derivata la dottrina de' Padri. Sant'Agostino non ha forse sentenza che sia a lui più familiare, e ch'egli esprima con più grazia di questa, che se l'uomo riman privo della verità, è sua colpa; che la verità risponde a tutti, che l'abbiamo dentro di noi ove la possiamo sempre consultare: « Da per tutto, dic' egli, Verità, tu presiedi a quelli che ti con« sultano, e rispondi a tutti insieme anche consultandoti essi su « cose diverse. Chiaramente tu rispondi, ma non tutti chiara« mente intendono. Consultano tutti là onde bramano aver « risposta, ma non sempre l'hanno quale essi vogliono. Quegli « è un ottimo tuo ministro, che non bada ad udir più da te ciò « ch' egli vuole, ma anzi a voler quello che da te ode » (5). Bona regola dunque a venire in possesso della verità è questa di non accostarsi alla medesima con una mente già pregiudicata, ed una volontà inclinata già ad aversi da lei più tosto una che

(1) *Prov.* I, 20-24.
(2) Ivi, II, 4-5.
(3) Ivi, VIII, 17.
(4) Ivi, 7.
(5) *Ubique, Veritas, præsides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit.* Conf. X, XXVI.

un'altra risposta: chè allora noi non udiamo più ciò ch'ella ci parla, ma ciò che noi vogliamo udire: consultisi la verità ricevendo ugualmente ciò ch'ella dice, ed amando ciò che dice, checchè ella ci dica, anzi non amando ciò che si ama, se non perchè detto da lei.

1317. Secondo sant'Agostino dunque ciascuno trova la verità in sè (1), s'egli vuole; poichè, come abbiamo veduto, ognuno ha il lume della verità innato, ed ha oltracciò la scienza diretta immune da errore, e sulla quale riflettendo può egli da se medesimo riconoscere le grandi dottrine metafisiche e morali. E acciocchè non si creda che sant'Agostino parli forse nel luogo recato di quella verità soprannaturale cui comunica agli animi umani Iddio colla grazia, farò osservare, come il santo Dottore dice che all'empio medesimo, s'egli vuol riconoscerla, sta aperta la verità, e ch'egli la può vedere riflettendo dentro a se stesso: « Da quella incommutabile luce di verità l'empio stesso, men- « tre da essa fugge, in certo modo è toccato. Quindi è che an- « che gli empi pensano l'eternità, e rettamente riprendono, « rettamente lodano molte cose ne' costumi degli uomini. E « con quali regole giudicano essi finalmente, se non con quelle « nelle quali essi vedono come ciascun uomo deva vivere, seb- « bene poi essi in quel modo non vivano? » (2)

1318. E quali ragioni, secondo questo Padre, fanno sì che l'uomo, avendo in sè la verità, pure non la riconosce, e scade all'errore? Le due da noi accennate, cioè la somiglianza delle cose false colle vere, e le passioni, che inclinano la volontà a prendere per vero quel falso che al vero è simile e ch'ella ama. Laonde così accenna le cause occasionali dell'errore nel libro della *Vera Religione*: « La falsità non nasce dalle cose « stesse che ingannino, le quali non mostrano al senso che « quella vista, che secondo il grado di loro bellezza han ricevuto: « nè da inganno di sensi, i quali non annunziano all'animo, che « loro presiede, se non le affezioni, delle quali sono affetti se- « condo la natura degli organi corporei: ma sì i peccati ingan-

(1) Questa *verità* che l'uomo ha in sè, non è che sempre dia le verità particolari belle e trovate; ma ella mostra la via, e addita i mezzi sicuri a trovarle: quindi quando noi sentiamo il bisogno di ricorrere all'assistenza degli altri uomini per essere istruiti di qualche scienza o chiariti di qualche vero, è la verità in noi esistente che ci manda ad essi. La verità interiore dunque tanto è lungi che chiuda l'uomo in sè medesimo, o che escluda di ricorrere all'autorità e agli altri mezzi di conoscere il vero, che anzi è dessa quella che mostra la necessità di simili mezzi, e ad essi ci scorge.

(2) *De Trinit.* XIV, xv.

« nano l'anime quando esse cercano il vero, lasciata e negletta « la verità » (1). E dice appresso, che « nessuno può essere « rigettato dalla verità, se da qualche effigie della verità non è « preso. Or tu cerca che cosa sia quello che trattiene nella « voluttà corporea. Non troverai esser altro che la convenienza: « poichè se le cose resistenti producon dolore, le convenienti « apportan diletto ». Da questa osservazione poi, che l'uomo conosce, dove pure gli piaccia, la convenienza, sant'Agostino argomenta che dunque egli può ben, se vuole, conoscere anco la convenienza somma, cioè Dio, e che questa verità dipende dalla sua bona o mala volontà. « Riconosci dunque, così il « Santo, qual sia la convenienza somma: non volere andar fuori « di te, torna in te stesso, NELL'UOMO INTERIORE ABITA LA « VERITA' (2)»: alla quale egli dice che «si perviene cercandola « non nello spazio de' luoghi, ma nell'affetto della mente, *non « locorum spatio, sed mentis affectu* » (3).

---

(1) C. XXXVI.

(2) Ecco indicata l'*osservazione de' fatti interiori* come il fonte delle verità più sublimi. Questo genere d'osservazione fu abbandonato dalla filosofia moderna, che ritenne solo l'*osservazione esterna*, e nei sensi esterni esaurì tutto l'uomo: indi il suo materialismo, e la sua abbiezione. Se noi vogliamo paragonare la filosofia del Cartesio con quella del Locke, noi troviamo che esse provengono da due fonti diversi, la prima da una *osservazione interiore* dell'uomo sopra se stesso, la seconda da una *osservazione* puramente *esteriore*. Queste due filosofie dovevano avere il loro periodo, e l'ebbero. Dopo questi sistemi, sembra naturale che il mondo deva aspettare una filosofia, che, senza esclusione dell'uno de' due fonti, si derivi dall'*osservazione interiore* e dall'*osservazione esteriore* associate insieme: la filosofia che se n'avrebbe non sistematica e parziale, ma vera e completa, sarebbe la sola che potrebbe soddisfare ai bisogni presenti ed all'aspettazione dell'umanità. Faccia Iddio, che noi abbiamo cooperato un nonnulla, siccome abbiamo desiderato e sperato, a cotanta impresa. Per altro è degno d'osservazione quanto la mollezza del secolo influisca a torre gli uomini dalla via della *osservazione interiore* sulla quale li avea scorti il Cartesio, fino a dimenticarsene affatto, fino a riuscire ora questa una parola nova, e per molte menti forse un raggio di luce, che le scote ed eccita da un alto sonno. Il Cartesio avea parlato della *osservazione interiore* colla maggior chiarezza, ed aveva notato che solamente con essa si potea formarsi delle idee giuste dell'anima, e senza di essa non si potea aver di lei che idee materiali e confuse (983 e segg.). Ed odasi esso il Cartesio quanto altamente n'ammonisse gli uomini nel suo celebre discorso sul *Metodo*: « Ma ciò che fa sì, che v'abbiano di molti i quali si persuadono che « c'è difficoltà a formarsi la nozione di Dio, e anco a conoscer che sia la propria « anima, è questo, ch'essi non levano mai il loro spirito su dalle cose « sensibili » (dall'osservazione esterna), « e ch'essi si sono cotanto avvezzi a con- « siderar tutto colla immaginazione, la quale è un modo particolar di pensare « valevole solo per le cose materiali, che tutto ciò che non è immaginabile, « essi credonlo altresì inintelligibile. — Ed a me sembra che quelli che vo- « gliono pur usare della loro immaginazione per conoscere quelle cose (l'a- « nima e Dio), fanno appunto il medesimo che se essi volessero servirsi degli « occhi per udire i suoni o fiutar gli odori ».

(3) C. XXXIX. — A tal segno sant'Agostino professò questa dottrina, e co-

1319. Questa stessa dottrina è insegnata dagli altri Padri e Dottori: de' quali, per non essere infinito, addurrò il solo testimonio dell'autore più volte citato dell'*Itinerario*, il quale dice manifestamente, che l'uomo ha dentro di sè onde trovare la verità, s'egli il voglia, e non si lasci illudere dalle sensibili cose che inclinano la volontà sua a consentir nell'errore: « Manife« stamente apparisce, così egli, che l'intelletto nostro è con« giunto pur coll'eterna verità, giacchè solo per una tale mae« stra può egli capire con certezza alcun vero. Puoi dunque « vedere per te stesso la verità, che ti ammaestra, se pure le « cupidigie e i fantasmi non t'impediscano, e non si mettano « come nubi tra te e il raggio della verità » (1).

1320. Finalmente che l'anima umana quando ha l'occhio intenebrato da passioni non sia atta, riflettendo in se medesima, a trovare la verità, è un luogo comune di tutta l'antichità: e le *purgazioni* dell'anima, che le più antiche e celebri scuole della filosofia insegnavano ed esigevano dai discepoli, acciocchè fossero atti ad apprendere la dottrina che si dovea loro comunicare, non hanno altro fondamento che il vero di cui parliamo, E di qui anche il divino Maestro richiedeva uditori che avessero gli orecchi del cuore aperti ad udire: *qui habet aures audiendi, audiat* (2).

---

nobbe che l'errore ne' principî della metafisica e della morale non si fa se non mediante un assenso dipendente dalla volontà che nelle *Ritrattazioni* (L. I, c. XIII) scrisse molto sottilmente così: « *Et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum.*

(1) *Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. VIDERE IGITUR PER TE POTES VERITATEM, quæ te docet, si te concupiscentiæ et phantasmata non impediant, et se tamquam nubes inter te et veritatis radium non interponant* Itin. III.

(2) Matt. XI, 15.—In questo articolo il discorso è tutto sulla *cognizione riflessa*, che consiste non nella *prima percezione* delle cose (cognizione diretta) ma in una *ricognizione* delle medesime. Nella cognizione diretta, dove non cade *errore*, cade però *ignoranza*. Cioè l'uomo può esserne privo, ricevendola dal di fuori, e concorrendo a dargliela: 1° le cose sensibili esterne, che ne somministrano la materia, 2° i bisogni interni dell'organizzazione, che sono probabilmente la prima occasione per la quale si move l'intendimento alla percezione delle cose esterne. Rispetto alla *prima riflessione*, che produce la *scienza popolare*, i fonti di questa sono pure in parte esterni all'uomo, cioè sono 1° il linguaggio, che è la causa occasionale dell'atto del riflettere, 2° le cose comunicate col linguaggio, che sono l'oggetto della riflessione: e queste possono essere anche soprannaturali, quali sono quelle contenute nella divina rivelazione. La *cagione* però vera dell'intendere e del riflettere è sempre dentro di noi; e quindi l'autor citato dice: *VIDERE IGITUR PER TE POTES VERITATEM*: alla qual sentenza si dee sottintendere: « date le condizioni necessarie, colle quali la riflessione possa operare ».

ARTICOLO IX.

ESEMPIO D'ERRORE NELLA COGNIZIONE POPOLARE E COMUNE MOSTRATO DA S. AGOSTINO NELL'IDOLATRIA.

1321. Conosciuto che la cagione dell'error formale è la volontà, la quale cede all'inclinazione verso l'errore, massime quando il falso ha molta somiglianza col vero; applichiamo questa dottrina a qualche error solenne, acciocchè prenda da ciò maggior lume ed evidenza. E lo piglieremo da sant'Agostino, del quale è pure tutta questa dottrina.

Due specie di cognizioni abbiamo distinto, la *popolare* o di prima riflessione, e la *filosofica* o di riflessione ulteriore. Abbiamo veduto che l'errore si mette più assai agevolmente in questa seconda che nella prima; ma s'intrude però talora anche nella prima, perchè anche ivi c'è riflessione. Sant'Agostino ci dà esempio dell'errore popolare e comune, e dell'error filosofico; e mostra come l'uno e l'altro venga per la debolezza e viltà della volontà umana, che si lascia il più piegare e corrompere dalle passioni.

L'esempio che reca sant'Agostino rispetto alla cognizione popolare, è un errore capitale e universale, l'idolatria. Ecco in che modo egli descriva l'origine di questo errore: reco tutto il lungo passo, perchè fa conoscere diligentemente come avvenne che le menti di tutto, si può dire, il genere umano si travolgessero dal vero in tanta tenebra di perdizione.

« Poichè gli uomini *amarono* (ecco l'affetto, occasion del- « l'errore) più le opere che l'artefice e l'arte stessa, essi ven- « nero puniti CON QUESTO ERRORE (dell'idolatria): pel quale « essi ricercano l'artefice e l'arte nelle opere : e poichè nol « posson trovare (chè Iddio non soggiace ai sensi del corpo, « ma alla stessa mente soprasta), giudicano che le opere stesse « sieno l'arte e l'artefice. Di qui trae l'origine ogni empietà, non « solo de' peccanti, ma ancora di quelli che sono dannati pe' « loro peccati ». Di poi descrive il Santo i progressi dell'idolatria, che vanno d'un passo con quelli della corruzione. Quanto una cosa falsa più somiglia alla vera, tant'è più facile l'errore, e s' esige meno d'inordinazione della volontà a cadervi, che a prendere per vero ciò che troppo più dissomiglia dal vero. Quindi in ragione della corruzione della volontà, è l'accecamento della mente, e la grossezza dell'errore; fino che una volontà corrottissima non sa più far uso dell'intendimento, non sa più discernere nè pure le cose dissomilissime tra loro. E questo

pare che si possa osservare ne' progressi dell' idolatria. Sant' Agostino descrivendoli osserva, che gli uomini cominciarono ad *amare* le creature, poscia passarono ancora a volerle *servire*, rendendosi volontariamente servi di esse: il che addita un progresso nella corruzione. Medesimamente nell'errore dell'idolatria è il corrispondente progresso: si cominciò dall'ingannarsi pigliando pel creatore le creature più belle, come quelle che sembravano più simili a lui; ma quindi si stese questa confusion di mente sulle creature tutte anche le più deformi, pregiando per divinità ciò che era lontanissimo dall'aver pure colla divinità alcuna nè anco apparente similitudine di perfezione. Sentiamo sant' Agostino.

« Non pur vogliono gli uomini scrutare le cose create contro « il precetto di Dio, ed amar esse in luogo della legge e della « verità, — ma aggiungono ancora di dannazione in dannazione « questo, che vogliono non che *amare*, pur *servire* la creatura a « preferenza del creatore, e prestarle un culto in tutte le sue « parti dalle somme fino alle più basse ». Ecco ben caratterizzati i due gradi della corruzione: a questi rispondono i gradi dell'errore. Prima s'inganna l'intendimento, pigliando per Dio le cose più simili a Dio: « Alcuni si tengono in questo, di prestare « un culto all'anima come a sommo Dio, a questa prima crea- « tura intellettiva che il Padre fabbricò per mezzo della verità, « acciocchè sguardi sempre nella verità, e per questa conosca « se stessa (1), poichè in ogni modo è a lei SIMILISSIMA ».

Il secondo errore e più grosso, è di prendere per Iddio le cose che sono a Dio più dissimili: « Di poi (gli uomini), segue « sant'Agostino, vengono dando un culto alla vita genitale, per « la qual creatura Iddio eterno e incommutabile fa le cose visi- « bili e temporali atte a generare. Quindi agli animali discen- « dono, e da questi scadono a prestare un culto agli stessi corpi « bruti: e tra questi eleggono prima i più belli, tra' quali pri- « meggiano grandemente i celesti. E tra essi presentasi il sole, « ed alcuni si restano in esso. Alcuni altri credono degno di « culto anche lo splendore della luna: la quale, come si dice, è « a noi più vicina, sicchè una bellezza più vicina a noi mostra. « Altri poi v'aggiungono ancora i corpi dell'altre stelle, e tutto « il cielo cogli astri suoi. Altri al cielo etereo associano l'atmo- « sfera, e a questi due superiori elementi corporei sottopongono

(1) Badisi come sant'Agostino insegni costantemente che l'anima ha bisogno della *verità* (idea prima) per conoscer se stessa: non gli basta già il sentimento, in una parola l'anima non è nota a sè per se stessa.

« l'anime proprie. Ma fra tutti sembra loro di esser al sommo « religiosissimi quelli che tutto il complesso delle creature, cioè « tutto il mondo con tutte le cose che in esso sono, e la vita « onde altri spira ed è animato, che alcuni corporea, altri incor- « porea esser credettero: tutto questo complesso insomma cre- « dono essere un cotale gran Dio, di cui l'altre cose sien parti. « Poichè non conobbero l'autore e il fondatore di ogni creatura. « Quindi precipitarono a' simulacri, e dall'opere d'Iddio giù « s'inabissarono in fino all'opere proprie, che pur ancora sono « visibili » (1). Nella quale specie d'idolatria de' simulacri sant' Agostino nota giustamente un errore maggiore della idolatria della natura: poichè la natura almeno è sommamente più grande ed augusta delle opere umane, e in qualche modo più simile a Dio, giacchè è l'opera di Dio.

ARTICOLO X.

ESEMPIO DI ERRORE NELLA *COGNIZIONE FILOSOFICA*, MOSTRATO DA S. AGOSTINO NELLA INCREDULITA'.

1322. Dopo avere Agostino parlato dell'idolatria come di errore della cognizion *popolare*, viene a parlare della incredulità, che è buon esempio di errore nella cognizion *filosofica*.

E anche questo il descrive come un effetto di volontà piegata al male ed a questo cedente. « V'ha, egli dice, un più « tristo e più basso culto di simulacri, col quale gli uomini col- « tivano i loro fantasmi, e ossequiano sotto nome di religione « checchè ripensando con animo ERRANTE, e con superbia e boria « vennero immaginando, trascorrendo a tal termine, che si « lascino venire in mente, che non si deva già più prestar culto « a cosa veruna, ed essere ingannati gli uomini che si ravvolgono « nella superstizione, e s'implicano in una misera *servitù* ». Cioè il desiderio di una *libertà* disfrenata è il germe, secondo Agostino, dell'incredulità; d'una libertà che sottrae l'uomo dal dominio giusto di Dio: e questo è lo spettacolo di tutti i tempi, la storia intera dell'incredulità, da' giganti antidiluviani sino a' sofisti dell'età nostra. « Ma indarno, seguita a dire il santo « Dottore, così si consigliano: chè non ottengono di non servire: « rimangono gli stessi vizi da' quali sono tratti a pensar così, e « con ciò stesso a destinar loro un culto. Che cotestoro corrono « ad una triplice passione, o di piacere, o di eccellenza, o di

(1) *De V. R.* XXXVII.

« cupido sguardo. Nego che vi sia alcun di cotesti i quali cre-
« dono non doversi prestar culto a nulla, che o non sia suddito
« ai godimenti di carne, o non istudî una vana potenza, o non
« immattisca dietro a' diletti di qualche vano spettacolo. —
« Sicchè, contenendo il mondo tutte queste cose temporali, ser-
« vono a tutte le parti del mondo quelli che, tratti dall' amore
« del mondo, credono che non si deva dar culto a nulla, per
« non servire » (1).

1323. Da tutte le quali cose è da conchiudere con Agostino, « che nella Religione NON POTEVA cadere nessun ERRORE, se « l'uomo non avesse dato il suo affetto ed il culto, invece che « a Dio, allo spirito, o al corpo, o a' suoi proprî fantasmi » (2).

1324. Ma gli uomini, che cadono nel fatale errore di che parliamo, hanno la mente confusa, e non sono più atti a riconoscere tranquillamente la verità.

Quindi il loro ritorno alla verità dee cominciar dalla *fede* assai meglio che dal *ragionamento*, ed è questo quel preclaro servigio che, come abbiamo già notato (1155 e segg.), presta l'*autorità:* questa supplisce all'infermità della riflessione, turbata ed incerta da mal disposto volere. « Quantunque (dice il gran« d'uomo che abbiamo fin qui seguitato) giacciano i miseri in « tanta estremità, da soffrire il dominio de' vizî, — tuttavia, sino « che in questa vita si trovano, possono rimettere la battaglia « e vincerla ancora ». E quale è di ciò la condizione? « se prima « quello credano, che non valgono ancora ad intendere » (3).

ARTICOLO XI.

SI CONTINUA L'ANALISI DELL'ERRORE: L'ERRORE SUPPONE *CONFUSIONE* NELLA MENTE.

1325. L'errore materiale nasce da certi *dati erronei* non dipendenti da noi (4). Il formale all'incontro dipende interamente da noi.

---

(1) *De V. R.* XXXVIII.

(2) *Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum, NULLUM ERROREM in Religione esse potuisse; si anima pro Deo suo non coleret animam, aut corpus, aut phantasmata sua.* De V. R. X.

(3) *De V. R.* XXXVIII. — *Si prius credant quod intelligere nondum valent.*

(4) Come una potenza cieca possa dare de' *dati erronei*, quantunque in ciò che è cieco non ci sia errore nè verità, fu già spiegato. La potenza cieca può dare de' *segni convenzionali*, da' quali l'errore. A ragion d'esempio: nel caso della mano che scrive in un calcolo il numero 4 in luogo del numero 3, mossa meccanicamente, il numero 4 scritto dalla mano è quello che con-

Quest'ultimo non nasce se non preceduto da una certa *confusione* nella mente.

E invero quest'errore ha luogo quando noi, riflettendo sulle nostre percezioni ed idee, prendiamo l'una per l'altra, il che è un confonderle insieme. E per conoscere meglio come accada, riduciamo l'errore alla formola più comune: « L'errore è allora quando noi attribuiamo ad un subietto un predicato che non gli conviene » (1). Ora esaminando questa formola, facil cosa è vedere che si può ridurla a quest'altra come a suo equivalente: « L'errore è allora che noi prendiamo una intellezione per un'altra ».

Di vero, quand'io attribuisco ad un subietto un predicato che non gli appartiene, che cosa fo io, se non formarmi di quel subietto un concetto diverso dal vero? Cioè io penso che quel subietto sia tale quale egli non è, io penso che abbia quel predicato che egli non ha. Ci hanno dunque nella mia mente due intellezioni possibili: l'una è il concetto vero della cosa, cioè io concepisco la cosa senza quel predicato; l'altra è il concetto falso, cioè io concepisco quella cosa stessa col predicato. Ora avendo presente l'una e l'altra concezione, io prescelgo la seconda alla prima; e dico, a ragion d'esempio: « La cosa così denominata, o la cosa che produsse in me questo sentimento, o che in altro modo mi è determinata, ha il detto predicato ». Succede dunque nella mia mente uno scambio, o confusione di due intellezioni; io creo una congiunzione che non esiste, e affermo che esista.

1326. Egli è evidente, che riflettendo io sulle cose che sono nella mia mente, non posso vedervi quello che non c'è, nè di-

---

tiene l'errore. Vero è che questa cifra 4, considerata nella sua esistenza propria, non contiene nè errore nè verità; ed è in questa sua esistenza che è prodotta dalla potenza cieca. Quindi la potenza cieca che la produce non mette certo in essa propriamente nè errore nè verità. Ma noi consideriamo quella cifra come un segno di quattro unità risultanti dal calcolo e così noi le aggiungiamo involontariamente l'errore che si chiama materiale. Noi non facciamo con ciò che prendere quella cifra per indicazione di quanto fu convenuto d'esprimer per essa; e questo facciam bene, chè è giusto che ad ogni segno aggiungiamo il valor convenuto; nè altro far possiamo. Ma questo nostro fatto, che per sè è giusto e privo d'errore, associato insieme coll'atto cieco della mano, che pure non si può chiamare errore, fa uscir l'*errore* in fine del calcolo; il quale errore consiste «a prendere il risultato per l'opera di una facoltà intelligente, mentre non fu solo l'opera di questa, ma v'ebbe parte una facoltà cieca».

(1) È manifesto, come fu detto, che in questa formola si può comprendere ancora quell'errore che consiste nel negare un predicato ad un subietto al quale conviene, purchè si prenda il predicato come un valore incognito, che può essere negativo o positivo.

verso da quello che è, se l'occhio della riflessione, a cui è guida la volontà, non dica di vedere ciò che non vede, cioè non *mentisca.* Che se gli par di vedere, questa cosa che a lui par di vedere, dee essere un idolo da lui creatosi. Ma una vera creazione è superiore alle forze dello spirito umano; è straniera all'uomo. Ciò dunque che si dice crear l'uomo a se stesso, non può essere che un falso accozzamento di ciò che già preesiste nella sua mente. Ora fin che egli fa questo accozzamento, ancora non erra; purchè sappia che è suo lavoro, e nol prenda per ciò che la natura stessa gli ha prodotto nella mente, insomma per la verità della cosa. L'uomo ha dunque le cose *immediatamente concepite*, ha le sue *finzioni*; prende queste per quelle; ecco l'errore. Ma mettendo l'uomo la finzione nel luogo della percezione (1), egli fa due operazioni: 1° finge, 2° toglie questa sua finzione in luogo della verità (percezione, concetti immediati), disconoscendo questa e rigettandola. Un tale rigettamento, che fa l'uomo di quella verità che ha pure nella sua mente, completa e informa l'errore.

1327. Ora l'operazione, colla quale l'uomo cade in errore, conviene che si produca necessariamente a traverso di tenebre e di confusione d'idee, come la sua natura stessa il mostra: conviene che l'atto della riflessione si tolga dal mirare in ciò che è nella mente da natura, figgendosi in ciò che c'è d'artefatto e di finto, e che queste due cose le compenetri in uno per così dire, od anzi che colla intellezione finta copra e veli la vera, ciò che equivale ad un tentativo di distruggerla, se fosse possibile: ma questo è impedito dalla natura immutabile; sebbene il turbamento della riflessione può crescere indeterminatamente, e renderla affatto inetta a discernere il vero ch' ella ha cercato lungamente di soperchiare e rinnegare; il quale stato della riflessione è ciò che si chiama appunto *confusione* ed *oscurità*, divenuto poi abituale, *ebetudine*, e *cecità* della mente.

ARTICOLO XII.

L'ERRORE SI FA MEDIANTE UNA SOSPENSIONE INGIUSTA D'ASSENSO.

1328. Analizzata la natura dell'errore rispetto all' intendimento, abbiamo trovato ch'egli consiste in una *confusione* d'idee, delle quali l'una si camgia coll'altra (2).

(1) O in luogo de' *rapporti* delle percezioni, e di tutte le conseguenze che sono dalle percezioni determinate e che in esse virtualmente si contengono.

(2) Chi è che fa questa operazione di scambiare l'una idea coll'altra? L'*Io*,

Consideriamo ora l'errore rispetto all'operazione della volontà che move l'intendimento a produrlo.

Noi possiamo esprimere la natura di quest'atto colla formola seguente: « L'errore nasce dal portare che si fa un giudizio, mentre le idee nella nostra mente sono ancora in uno stato indistinto e confuso, nel quale è facile di scambiar l'una coll'altra ».

1329. Sieno nella nostra mente due idee, un predicato ed un subietto in uno stato di perfetta distinzione tra loro (1), e distinta pure e chiarissima sia l'idea del loro nesso; egli è impossibile al tutto, fino che la mente rimane in questo stato, che noi acconsentiamo sinceramente all'errore, come abbiamo detto parlando dell'evidenza delle proposizioni geometriche (1293 e segg.).

Ma se l'uomo è di mala volontà, ed odia una verità ed ama l'errore contrario, che farà egli per potersi abbandonare nell'errore?

Cercherà qualche argomento verosimile, qualche sofisteria da presentare a se medesimo, pel quale egli possa *sospendere* il suo assenso, e confondere un poco le proprie idee, e così torsi da quello stato di chiarezza nel quale prima si trovava. Il che a fare non è il più delle volte difficile: chè ci sono sempre delle ragioni generali per lo meno atte a farci sospender l'assenso: e si vede di molte persone ostinate nella propria opinione, che non sa-

---

il soggetto. Ma che operazione viene ad essere questo scambiamento delle idee? a qual facoltà appartiene? Alla facoltà del *verbo*, non a quella delle *idee*; ed ecco in che modo. La facoltà delle idee ha per suo termine l'idea, che è universale; la facoltà del verbo fissa e determina il *particolare* nell'universale, cioè pronunzia, e pronunziando pone qualche cosa di particolare nell'universale. La *facoltà del verbo* dunque è la facoltà del giudicare; e nel giudizio interiore sta solo l'errore (1249 e segg.), cioè nel *risultamento* del giudizio; il quale risultamento è atto ad essere espresso con una parola anche esterna; chè non è una semplice apprensione, ma è un effetto dell'energia del soggetto, che, eccitata in se stesso una maggior forza, ha dato, direbbesi, corpo a ciò che languidamente avea prima concepito, e l'ha determinato con tutte le sue determinazioni necessarie acciocchè veramente *sussistesse*, e così potesse essere espresso. Quest'è tutto ciò che di simile alla creazione fu conceduto all'umana natura: la creazione dell'errore.

(1) Le idee sono distinte in sè, nè possono confondersi: ma qui si parla della *riflessione* che si turba e tentenna quasi cercando questa o quell'altra idea; ed avviene ch'ella colpisca e si fermi in una invece che in un'altra; e quindi le scambi, e non trovi quello che cerca. Oltre di ciò le idee complesse, opera delle riflessioni, involgono talora nel loro seno, sentenze intere che non si avvertono. La *confusione* dunque a cui soggiace la nostra mente, ha la sua propria sede nella facoltà di riflettere, la quale è guidata dalla volontà: la confusione non trae l'origine dall'oggetto (idee), ma dal soggetto (atto della riflessione).

pendo più che rispondere alle obbiezioni che loro si fanno, si contentano di confessare la propria ignoranza, ma non di cedere; e anzi il più delle volte mettono termine alla disputa coll'addurre in mezzo l'ignoranza e la fallacità a dirittura della stessa ragione umana, pigliando il tono, solamente in quell'istante appunto, di persone modeste e guardinghe nelle loro investigazioni; e tutto il frutto che avrete cavato dalle vostre convincenti e stringenti ragioni sarà puramente quello di sentirvi dare dolcemente degli avvisi generali di sobrietà e di moderazione nel pensare e nell'investigare, avvertendovi con molta gravità che c'è un confine nel sapere umano, e che non conviene spingersi nelle cose imperscrutabili ed oscure. Il che per quanto ridicolo possa essere, non è men frequente; e forma una prova patente, che l'uomo, il quale non vuole dar l'assenso ad una proposizione, nol darà mai; perchè troverà sempre una ragione generale, un « Chi sa », un riparo insomma, o nella propria ignoranza, o anche in un affettato scetticismo, per sostenere il pieno suo assentimento dalla proposta verità.

1330. Ma lasciando questo caso di somma ostinazione nell'errore, chi ha una volontà, almeno generale, di conoscere il vero, può rendersi troppo meticuloso e timido nel dare l'assenso alla verità lucente, ove sia prevenuto ed occupato da un soverchio timore dell'errore. E perciò una delle regole ad evitare l'errore, che varrà assai a costoro, dee essere la seguente:

« L'uomo disponga la propria volontà in modo, da non dovere indugiar punto a dare l'assenso alla verità conosciuta », ma sì tosto che conosce il vero, gli dia un pronto e pienissimo assentimento.

E una candida prontezza di assentire lietamente alla presenza del vero è ciò che forma e contrassegna gli uomini retti e virtuosi, i quali perciò appariscono dotati di uno squisito buon senso in discernere e conoscere la verità, appunto per questo che cedono tosto, senz'alcuna resistenza, alla sua luce.

La sospensione all'incontro affettata del proprio assentimento, o la troppa pusillanimità prodotta da soverchio timore d'errare, rovescia sovente nell'errore stesso (1); chè dà tempo alla

(1) Se mi si dimandasse esempio di questa specie di errori venuti da soverchia sospension di giudizio e ritrosia in dare l'assenso, addurrei tutta quella serie di errori ne' quali cadono i sensisti per l'incontentabilità di loro ricerche relativamente alle proposizioni astratte. Costoro hanno un'immensa difficoltà d'ammettere che la nostra mente possegga de' *concetti universali*, pe' quali con uno sguardo solo percepisca una *specie* intera di possibili: e questa difficoltà de' sensisti s'è resa a' giorni nostri generale, effetto della diffusione generale delle loro dottrine. Questo nasce indubitatamente da man-

mente di confondersi, e alla riflessione, col movimento delle immagini e delle idee, di turbarsi.

---

canza d'*osservazione interna*, dalla quale i sensisti rifuggono, rannicchiandosi nella sola *osservazione esterna.* Ma ecco in qual modo nasce loro tanta difficoltà. Essi tolgono a fissare colla loro attenzione un *concetto universale.* In questo stato non possono star lungamente, che non si metta in moto la loro immaginazione, potenza molto attiva in tutti gli uomini, e da' sensisti chiamata quasi esclusivamente in atto, perchè risuscita loro le immagini de' sensi corporei, che sono i soli fonti di loro filosofia. Ora l'immaginazione presenta e surroga immagini o fantasmi di cose singolari, e così l'universale che prendevano a contemplare è sfuggito loro interamente d'innanzi. Dall'esperimentare dunque ch'essi non possono fissar lungamente l'attenzione nel puro universale, conchiudono che questo non esiste. Non avverrebbe loro questo, se non esigessero di fissare a lungo l'universale, e di formarsene un' *immagine* che egli somministrar non può; ma tosto che il pensano, lo concedessero, ed ammettessero, senza voler applicare ad esso quel modo di concepire che è solo proprio delle cose corporee e singolari. Questa fissazione del puro universale è poi tanto più difficile, quant'egli è più astratto; e però il concetto dell'essere in universale o sia il concetto della *verità*, come quello che richiede più d' astrazione, è quello altresì da cui si dee più tener rimosse le immagini, e alla cui luce più prontamente assentire. Prevedo io bene, che questo sarà il maggior impedimento che incontrerà la mia teoria presso i *sensisti*, e gli uomini avvezzi a pensare secondo il metodo di quelli. Voglio però far notare, che l'osservazione ch'essi fanno, cioè che non si possa a lungo tener ferma la mente sugli *astratti*, non fu sconosciuta nè pure a que' filosofi che ammisero gli astratti e gli universali nella mente; ma questi non hanno tuttavia creduto, che per un somigliante fatto, nascente dalla costituzione mista dell'uomo, si dovesse rigettare l'altro fatto degli universali. Uno de' quali certo fu s. Agostino, che del pronto assenso, che si dee dare alla verità senz'altre ricerche, parla in questo modo: « Quando tu « senti dire, Dio è Verità, non voler cercare che cosa è verità. Poichè tosto « ti si affacceranno le caligini delle immagini corporee, e le nubi de' fantasmi, « e turberanno il sereno, che di primo tratto ti risplendette, quand'io nominai « Verità: *quæ primo ictu diluxit tibi cum dicerem Veritas* » (*De Trinit.* VIII, II). Questa osservazione, che l'uomo non può tenersi a lungo in un concetto astratto; e ch'egli cerca naturalmente di vestirlo di forme corporee; e che, venuti all'ultimo concetto universalissimo della verità, devono appagarsene tosto senza più, perchè questo cercare non è che un voler rovesciare di novo giù da quell'apice di pensiero a' corpi prima abbandonati; fu fatta sempre da' migliori scrittori. E valgami qui il nome d'un altro, cioè del celebre scozzese Giovanni Duns, che con queste parole nel secolo XIV commentava il passo di sant'Agostino: « Quando si astrae un concetto univer- « sale dal singolare, quanto quel concetto è più universale, tanto è più difficile « all'intelletto il tenersi a lungo in un tale concetto. E ciò avviene, perchè « è un'*inclinazione naturale* che ci porta a immaginare un singolare quantunque « volte noi intendiamo un universale. E per la stessa ragion più a lungo e « più facilmente noi possiamo tenerci in un concetto universale, quanto que- « sto è più simile al singolare che riluce nell'immagine. Ora essendo i concetti « universalissimi più rimoti dallo stesso singolare, quindi più difficilmente « possiamo mantenere l'intelletto nel concetto delle cose più di tutte le altre « universali. Ciò posto, nella concezione di Dio sotto il concetto universa- « lissimo di verità, non si dee cercare (dice sant'Agostino) che sia la verità, « cioè non voler discendere a qualche concetto particolare. — Poichè discen- « dendo a un tale concetto, che più s'avvicina e riluce nell'immagine fan- « tastica che tosto s'affaccia, si perde quel sereno di verità, cioè quella ve- « rità sincera nella quale si percepiva Iddio. Poichè tosto in tale scadimento

ARTICOLO XIII.

L'ERRORE TALORA SI FA MEDIANTE UN AFFRETTAMENTO O PRECIPITANZA IN DARE L'ASSENSO.

1331. L'errore non cade se non in uno stato di mente nel quale c'è confusione. (1328 e segg.).

Quando però la mente nostra è venuta ad uno stato di distinzione d'idee, la volontà può ancor produrre l'errore; non già fin che dura questa distinzione, ma sospendendo per qualche istante l'assenso, e cogliendo questo mezzo tempo a turbare quella serenità e chiarezza, inducendovi intanto del turbamento e della confusione (*ivi*).

Quando poi la mente non è pervenuta allo stato di distinzione d'idee, e tuttavia la volontà conchiude l'assenso, nasce l'errore per un affrettamento o precipitanza di giudizio: del che ora dobbiam parlare.

La volontà che precipita l'assenso, e move l'intendimento a chiudere il giudizio prima che abbia rese distinte le idee di cui fa uso in giudicando, può far ciò per due motivi: 1° perchè ami l'errore, di che ella coglie tosto il momento della confusione per abbracciarlo e farlo passare nel proprio animo per verità; 2° perchè ami di spacciarsi con una pronta decisione, gravandole troppo uno stato di sospensione e d'incertezza.

1332. Delle sette cagioni che hanno potere di produrre inclinazione nella volontà, 1° il bene conosciuto nell'oggetto (1), 2° la perfezione della cognizione intellettiva, 3° la sperienza sensibile, 4° l'immaginazione, 5° le passioni, 6° le abitudini, 7° l'istinto (1288), le cinque prime producono nella volontà un'inclinazione verso o contro l'oggetto, e quindi influiscono a farle affrettare il giudizio per amore o per odio dell'oggetto, in una parola per amore di ciò che trova nell'errore; le due ultime producono bene spesso nella volontà un'inclinazione ad affrettare il giudizio non tanto per amore od odio dell'oggetto del giudizio, quanto per la pena che l'uomo prova a tener sospeso il giudizio, quando un istinto, od un'abitudine di giudicare temerariamente lo sollecita ed istantemente lo provoca.

In fatti la sospensione di giudizio per noi è naturalmente una

---

« si viene a percepire la verità contratta, che a Dio non conviene, al quale « conveniva la verità concepita comunemente e non contratta » (*In I Sent.* D. III, q. IV).

(1) S'intenda per la stessa ragione anche il male.

pena fino che la riflessione non c'è n'abbia fatto conoscere la necessità, allora solo cominciamo ad andare a rilento nel pronunziare.

1333. Intanto fino dal primo sviluppo della nostra mente un istinto ci porta a conchiudere dietro le prime apparenze, senza darci pensiero di rendere prima distinte le nostre idee. Il qual istinto è prodotto, com' ho toccato altrove, da' bisogni della nostra vita animale, che per l'unità del soggetto mettono in moto tutte le forze di lui, e quindi le intellettive ancora, per la propria conservazione. Ora questo istintivo movimento della ragione procedendo da' bisogni sensibili, è naturale che sia avventato e frettoloso; chè il senso non conosce indugio, ed è sua proprietà essenziale operare con fretta (1).

L'uomo dunque comincia per uno istinto ad affrettare i suoi giudizî fin dalla culla, e in tal modo acquista un' abitudine di precipitazione nel giudicare, che si ravvisa massimamente nel popolo: il qual vizio solo colla coltura, collo studio, o sia con una lunga riflessione si corregge (2).

1334. Ora sia che la volontà venga inclinata a movere l'intendimento, acciocchè egli consenta in un falso giudizio, dall'amore dell'errore e dall'odio del vero contrario; sia che s'inclini a ciò dal desiderio di veder prontamente decisa la cosa, e dalla pena ch'ella prova a protrarne la decisione; certo è che se la volontà non cede a questa inclinazione, l'errore non nasce. Sicchè chi ama in generale la verità, eziandiochè in particolare non sia privo di passioni e d'impulsi contrarî all'equità del giudizio, dee munirsi di quella prima regola tra le quattro del Metodo del

---

(1) Perchè il senso è portato al suo scopo particolare senza percepir nulla fuori di quello, e quindi non ha riguardo a nulla d'estraneo alla sua soddisfazione nell'operare.

(2) Ne' fanciulli si ravvisa una mirabile rettitudine in giudicare, e così pure si trova bene spesso una giustizia e rettezza ne' giudizî che porta un popolo preso complessivamente, se non è turbato dagli agitatori. La rettitudine de' fanciulli nasce dall'essere ancora privi di passioni, o meno a queste soggetti, come pure dal non aver essi contratte perverse abitudini, pregiudizî ecc. La rettitudine del popolo nasce dall'essere esente necessariamente da passioni *raffinate*, e dalle meditazioni e sofisterie degli uomini colti, aiutate o alimentate dai mezzi che hanno i grandi signori. La rettitudine però del popolo e de' fanciulli non impedisce che anch'essi soggiacciano ad errori; da' quali si vedono andare esenti i savî, i quali congiunsero allo studio delle scienze la virtù e la pratica delle cose umane. Questi prudenti sono quelli che si cautelano maggiormente dagli errori, perchè non gli amano, tenendo a freno le passioni, e contemporaneamente regolando il naturale istinto, che ci porta a conchiudere precipitosamente, colla riflessione illuminata dall'esperienza, che ha loro insegnato a conoscere il pericolo d'errare; di che fu resa in essi abituale la conveniente sospensione del giudizio, e l'esame freddo ed accurato della causa su cui pronunziano.

Cartesio, che è contro la precipitazione del giudizio, e che a me piace d'esporre così:

« Si sospenda il giudizio fino che le idee del predicato, del subietto e del loro nesso non sono bene distinte e chiare nella mente; ma s'adoperi ogni diligenza a renderle distinte e chiare; e quando sono rese tali, allora solamente si concluda il giudizio ».

CAPITOLO V.

DELLA PERSUASIONE RIFLESSA DELLA VERITA' E DELL'ERRORE.

1335. Dopo aver parlato della *persuasione* naturale e spontanea de' primi principî (1143 e segg.), gioverà ch'io dica alcuna cosa della persuasione volontaria e riflessa che forma l'uomo in se medesimo, consentendo nella verità o nell'errore, alla quale massimamente conviene il nome e la natura di *persuasione.*

ARTICOLO I.

DELLA PERSUASIONE RIFLESSA IN GENERALE.

1336. Il detto fin qui dimostra questo fatto, che la *persuasione* riflessa che un uomo acquista d'una opinione, è l'effetto congiuntamente della volontà e della ragione.

« Questa persuasione è il riposo dell'intendimento in un assenso dato volontariamente ad una proposizione »

La volontà move l'intendimento, e questo, quasi direi investito dalla forza della volontà, aderisce ad una proposizione e s'acquieta in essa: così nasce questa persuasione.

1337. Quando la proposizione è formalmente falsa, la persuasione è più opera della volontà che dell'intendimento. La volontà, bramandola, s'approfitta di quel poco di confusione che rimane nelle idee, per ispingere l'intendimento ad una *credenza*, di cui egli non vede distinta la falsità; quindi con leggerezza *crede* ad approva il falso confuso e scambiato pel vero. Ma non sarà disutile riandare i diversi gradi ne' quali entra l'opera della volontà a produrre la persuasione ne' vari casi ne' quali l'uomo dà l'assenso.

ARTICOLO II.

DELL'EVIDENZA, E DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL PRIMO CRITERIO DELLA CERTEZZA NE' PRINCIPÎ.

1358. L'apprensione e l'assenso a'primi principî non è libero, ma necessario.

L'apprensione è naturale, che è la *natura* quella che la fa in noi: l'assenso poi che noi irresistibilmente loro diamo viene determinato dalla loro *evidenza.*

1339. L'*evidenza* nasce dall'universalità e necessità dell'idea dell'essere, ove sono i primi principî radicati: non potendo esser la cosa in altro modo da quello che accenna la detta idea, che comprende in sè ogni possibilità, ed è la stessa possibilità. Ora secondo quest'idea, perfettamente semplice, come secondo la suprema regola logica, la mente dee formare tutti i suoi giudizî, non solo veri, ma ancora falsi, senza però che la falsità di questi dipenda punto da quella regola infallibile, ma solo dal mal uso che il *soggetto* fa di quella regola.

1340. La parola *evidenza* però merita qualche altro dilucidamento, chè è parola di cui molto s'abusò, e fu tolta in diversi significati.

A questo abuso, e a questa incertezza de' filosofi sul significato della parola *evidenza*, condusse in parte la sua etimologia, la quale non esprime che una chiara visione o percezione. Ora una semplice visione o percezione non è più che un fatto contingente; e non si vede come ciò che è contingente e accidentale possa esigere un assenso necessario; non mancarono anzi de' filosofi che dissero avervi un'evidenza fallace, ed una evidenza veritiera, e credettero di dover dimandare qual sia il criterio dell'evidenza.

In vero, la chiara visione d'una cosa in generale non racchiude in sè ancora un giudizio: e tra la visione e la cosa veduta corre una così sostanziale differenza, che portando noi giudizio sulla cosa veduta dietro la sola visione di lei, questa ci potrebbe ingannare, e la visione sebben chiara, sebbene *evidente*, esser fallace, cioè atta a farci creder la cosa diversa da quella che è.

Per levare dunque questi equivoci, pe' quali si trasforma l'evidenza intellettiva in una semplice visione simile a quella della vista esterna, conviene senza dubbio dichiarare la natura della *evidenza intellettiva*, e dimostrare che essa non racchiude solo il concetto d' una *chiara apprensione* della cosa, ma ancora il

concetto di un'*apprensione necessaria*. Ecco dunque la definizione che noi diamo dell'evidenza intellettiva:

« L'evidenza intellettiva è l'apprensione della *necessità* della proposizione ».

Intesa in questo modo l'*evidenza intellettiva*, non ci presenta solo il fatto della *percezione*, ma di più la *ragione* che produce irresistibilmente il nostro assenso e determina il nostro giudizio: e questa ragione, che ha in sè l'evidenza intellettiva, è la necessità della proposizione a cui si assente.

1341. Ora la persuasione dell'evidenza intellettiva ne' primi principî è massima dalla parte dell'intendimento, e si sottrae alle forze della libertà umana, la quale, come abbiamo già prima detto, non vale ad oppugnare la natura, nè può negare ciò che l'intendimento vede necessariamente.

ARTICOLO III.

DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL CRITERIO DELLA CERTEZZA NELLE CONSEGUENZE.

1342. L'evidenza intellettuale è sempre una *necessità* veduta dall'intendimento in una proposizione (1338 e segg.).

Le prime proposizioni sono d'una tale necessità che non si può a meno di sentire.

Ma c'è una quantità di proposizioni di conseguenza, le quali non mostrano in sè alcuna necessità: per queste non v' ha egli dunque alcuna *evidenza intellettiva*?

Non si può rispondere a questa dimanda, senza veder prima in che consista l'evidenza delle proposizioni di conseguenza.

« L'evidenza intellettiva delle proposizioni di conseguenza si ha quando esse si vedono nei principî», cioè quande si vede chiaramente il nesso della proposizione di conseguenza col principio supremo, e si vede che se la proposizione fosse falsa, falso sarebbe il principio supremo ove falsità non si può pensare.

1343. Ora la proposizione di conseguenza può essere contenuta nella proposizione suprema e per sè evidente in due modi, cioè 1° o per la sua stessa natura e null'altro, 2° ovvero, dato un fatto, una condizione contingente. Nel primo caso la proposizione ha una necessità e quindi un' evidenza *apodittica*, nel secondo caso la proposizione ha una necessità e quindi una evidenza *ipotetica*. Dichiariamo ciò con degli esempi.

Questa proposizione, « In questo istante io devo movermi o

star fermo », è di quelle che si chiamano proposizioni *necessarie*.

« Io mi movo », è di quelle proposizioni che si chiamano *contingenti*, perchè è possibile l'opposto.

E così queste due proposizioni sono bene denominate fino che si considerano in astratto come proposizioni possibili: ma se noi le consideriamo attualmente in un soggetto, il quale ha dato l'assenso ad entrambi quelle proposizioni, in tal caso dico che la *certezza* che ha questo soggetto di entrambi quelle proposizioni inchiude egualmente una necessità; ma per la prima, una necessità *apodittica*, per la seconda, una necessità *ipotetica*: e quindi quelle proposizioni, unite all'assenso ragionevole dato loro, diventano necessarie ambedue, ma la prima apoditticamente, la seconda ipoteticamente.

S'intende meglio quanto dico, se l'assenso dato alla necessità di quelle due proposizioni s'esprima nell'annunziarle. Esse allora si trasformano in quest' altre:

« Sono *certo* che in questo istante io devo movermi o star fermo ».

« Sono *certo* che io mi movo ».

1344. In ambedue queste proposizioni s'esprime la certezza. Onde viene questa certezza?

La *certezza* non viene mai da altro che da una *necessità*.

La necessità di dar l'assenso alla prima è la necessità assoluta della proposizione, nella quale si vede non potersi pensare cosa diversa da ciò ch' ella annunzia; chè non si danno che due casi contrarî *possibili*, del moversi e dello star fermo; quindi ella racchiude in sè tutte le *possibilità*, il che costituisce la necessità apodittica, ed è un caso del *principio di cognizione*.

La necessità di dar l'assenso alla seconda proposizione non nasce dalla proposizione stessa, che non ha nulla in sè di necessario; ma nasce da un fatto sottinteso, cioè dalla coscienza che ho di movermi, e dall'immediata e naturale percezione che fa il mio intendimento di ciò che passa nella coscienza (1).

---

(1) Quindi gli antichi dicevano che la cognizione intellettiva versa sempre intorno a' necessarî: *Intellectus*, dice Aristotele, *et sapientia et scientia non sunt contingentium sed necessariorum* (VI *Eth.* c. VI). E s. Tommaso dice, che le cose su cui versano le scienze, sono bensì talora contingenti, ma non le scienze stesse, cioè le *ragioni universali* colle quali si considerano le cose contingenti: *Nihil enim*, dic'egli, *est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Sortem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est Sortem moveri, si currit*. E' poi mostra che l'elemento necessario nelle cose contingenti viene dall'intelletto, il quale le considera sempre in relazione co' suoi concetti universali (*S.* I, LXXXVI, III).

Dato dunque il fatto della percezione intellettiva del movimento, il movimento è innegabile, perchè è un elemento del fatto stesso (1158 e segg.).

Se il mio movimento potesse non essere, quando intellettivamente lo percepisco, non sarebbe e sarebbe nello stesso tempo: mediante dunque il fatto della percezione, quella proposizione per sè contingente diviene necessaria, e si rende un caso particolare del *principio di contraddizione.*

Si può dunque conchiudere, che la certezza *apodittica* è quando la necessità della proposizione, che costituisce la sua evidenza, deriva unicamente dalla *forma della verità*, o sia da' primi princìpî, senza bisogno d'altro: e che la *certezza ipotetica* deriva da' primi princìpî applicati ad un fatto contingente della coscienza.

1345. La persuasione delle proposizioni dedotte è grande quando esse si vedono ne' princìpî; ed è prodotta in tal caso assai più dall'intendimento che dalla volontà. Ma però quanto più la deduzione è lunga, e la certezza dipendente da più fatti contingenti, tanto più la volontà ha campo d'imporre all'intendimento che sospenda l'assenso, e di turbarlo nella sua vista confondendo le sue idee.

ARTICOLO IV.

STATO DELLA MENTE NELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL PRIMO CRITERIO DELLA CERTEZZA, DESCRITTO DALL'AUTORE DELL'*ITINERARIO* E DA S. TOMMASO.

1346. Lo stato della mente che è in possesso della verità mediante il primo criterio della certezza, e che attualmente la vede, dee esser bene descritto; perchè la descrizione di questo stato è finalmente il criterio pel quale non solo l'uomo è *certo*, ma anche, riflettendo sulla sua certezza, *sa* di esser certo, e il dice e ridice a se medesimo; il che reca una conferma ed un appagamento interiore più pieno, che compie e rende immobile la persuasione della verità.

1347. Quelli che non hanno bene distinto tra la cognizione *diretta* (1) e la *riflessa*, ma, ommettendo di considerare la prima, non videro e non conobbero che questa seconda, parlarono

(1) *Diretta relativamente* si può chiamare anche una qualunque cognizione (foss'ella per sè riflessa) quando si considera rispetto ad un'altra riflessione fatta sopra di lei.

del criterio della certezza parzialmente; e in luogo di dare il vero *criterio universale*, diedero il *criterio parziale della certezza riflessa*, cioè si occuparono a descrivere senza più lo *stato* della mente che si trova già in possesso della certezza, senza riflettere, che se la mente è già in possesso della certezza, essa deve aver usato un criterio precedente, e perciò la descrizione dello stato della mente in possesso della certezza non può costituire che un *criterio* valevole per la *riflessione* mediante il quale noi avvertiamo il precedente nostro possedimento della certezza e lo confermiamo a noi stessi.

1348. Questi filosofi poi descrivendo un tale stato della mente, si contentarono di ricorrere all'*evidenza*, e quindi dissero che l'*evidenza* era il criterio della certezza.

Ma i varî significati della parola *evidenza* diedero cagione a molte liti tra i filosofi. Conveniva, affinchè queste cessassero, trovare il carattere dell'*evidenza intellettiva*, ed evitare con ciò, che si confondesse l'evidenza de' sensi coll'evidenza dell'intendimento, come si fece ne' nostri tempi, impiccioliti da' sistemi de' materialisti e de' sensisti.

Non così equivocamente troviamo che descrivano lo stato della mente in possesso della certezza i maggiori tra gli scolastici. Ci valgano d'esempio l'autore dell'*Itinerario* e s. Tommaso. Essi fissarono il carattere dell'evidenza intellettiva nella *necessità* della cosa; o sia nell'intuizione dell'impossibilità del contrario, e collocarono un tale stato della mente nel veder chiaro ch'ella fa, siccome la cosa pensata *IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE* (1).

Ora, descritto con questa formola lo stato della mente in possesso della certezza mediante l'uso del primo criterio, siamo pervenuti all'ultimo anello, all'ultima proposizione, della quale non è lecito il cercare un'altra ragione, un altro criterio (2).

---

(1) Ecco tutto il passo dell'*Itinerario*, nel quale si descrive lo stato della mente in possesso dell'evidenza intellettuale mediante il primo criterio: *Tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere (propositiones) cum certitudinaliter scit illas veras esse: et hoc scire est scire: QUONIAM NON POTEST FALLI IN ILLA COMPREHENSIONE, scit enim quod veritas illa NON POTEST ALITER SE HABERE. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem* (*Itin. mentis etc.* III). San Tommaso caratterizza pure colla nota della *necessità* l'evidenza intellettiva con queste parole: *scire est causam rei cognoscere, et quoniam IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE* (*De Verit.* Q. X, art. x).

(2) Chi cercase il criterio della evidenza intellettiva, cercherebbe cosa impossibile, chè quest'altro criterio o avrebbe l'evidenza intellettiva, o no: se non l'avesse, a nulla varrebbe; se l'avesse, saremmo ricaduti nello

ARTICOLO V.

DELLA PERSUASIONE PRODOTTA DAL CRITÉRIO ESTRINSECO DELLA CERTEZZA E PARTICOLARMENTE DALL'AUTORITÀ.

1349. La certezza che s'acquista col criterio *estrinseco* non consiste nella vista dell'*ultima ragione* o della *necessità* della proposizione, ma nella cognizione d'un *segno* certo della proposizione, siccome sarebbe l'autorità.

Sull'*assenso*, che produce la persuasione di questa certezza in noi, ha più luogo l'azione della *volontà*, che sull'assenso dato alla vista di un'intrinseca necessità della proposizione.

1350. Tuttavia quando il *segno* è certo, e certa la sua connessione colla proposizione segnata, induce necessità nell'intendimento ad assentire. Ma la volontà può con facilità togliere la chiarezza di quel segno e di quel nesso, e produrre confusione nelle idee, nel quale stato di confusione l'intendimento investito dalla volontà può facilmente sospendere o negar anco l'adesione e l'assenso.

Quindi se la persuasione nasce da un'autorità infallibile, la *certezza* può essere più forte rispetto alla persuasione e adesione dalla parte della volontà, che non sia la certezza de' primi principî: ma non così dalla parte dell'intendimento, il quale è più necessitato dalla vista de' primi principî, che non sia dall'autorità anche infallibile (1).

---

stesso criterio primo, *idem per idem*. Quindi ottimamente la Scuola a questo proposito dicea: *Ratio non est quærenda eorum quorum non est ratio*. Jo. Duns, *Quodl.* q. XVI.

(1) L'*assenso* è un prodotto di due cause, 1° della forza del motivo che determina l'intendimento, 2° e della forza della volontà. La volontà agisce più apertamente dell'intendimento nel produrre la *fede cristiana*, e dall'esser quest'opera della volontà acquista la natura di virtù. L'intendimento all'incontro è più immediatamente determinato all'assenso da' primi principî, che dall'autorità infallibile. Per ben intendere quanto sieno solide queste distinzioni conviene aver presente la differenza tra la *certezza* e la *verità*. Certo nella verità non ci sono gradi, poichè è semplice ed immutabile. Ma la certezza è la verità da noi percepita, ossia « è una persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità ». Nella percezione nostra dunque della verità, nella nostra adesione, *persuasione*, può assegnarsi un grado di maggiore intensione e fermezza: quindi nella *certezza* si possono assegnare de' gradi, non dalla parte della verità, ma dalla parte dell'atto delle nostre potenze. Questa dottrina è insegnata dai due savî italiani che tante volte abbiamo citati, l'uno de' quali, cioè s. Bonaventura, paragona la certezza della fede colla certezza della ragione nel modo seguente: *DE CERTITUDINE ADHÆSIONIS* (che è quanto a dire rispetto alla volontà) *verum est fidem esse certiorem scientia philosophica. Si autem loquamur de CERTITUDINE SPECULATIONIS*, *quæ quidem respicit ipsum intellectum* (e non la volontà) *et nudam veritatem, sic concedi potest quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide, pro eo quod aliquis potest*

ARTICOLO VI.

DELLA PERSUASIONE DE' PRIMI PRINCIPÎ DEDOTTA DAL CRITERIO ESTRINSECO.

1351. Contenendosi i primi principî nello stesso criterio supremo della certezza, hanno una evidenza intellettiva o necessità intrinseca, che fa forza alla ragione d'ogni individuo, e v'induce una persuasione indeclinabile.

Ma questi primi principî possono essi provarsi anche col criterio secondo ed estrinseco? o per dir lo stesso in altre parole, oltre la *necessità intrinseca*, che rende i primi principî intellettivamente evidenti, si dà anche un *segno certo* che li contraddistingua, col quale, fosse anche solo, si possano conoscere da tutti gli altri.

La domanda nel primo aspetto sembra assurda; chè il *segno certo*, come noi abbiamo detto, non può esistere, se prima non si fa uso de' *primi principî* per riconoscerlo come tale.

Tuttavia esaminandola meglio, si trova ch'essa non è al tutto priva di senso, ove bene si tenga presente la distinzione tra la cognizione diretta e la riflessa.

La riflessione è quella sola operazione che va soggetta a turbamento e confusione, e perciò vi s'intromette l'errore. Ora noi possiamo negare per riflessione quello che conosciamo direttamente; e questo è il caso degli scettici. Essi negano i primi principî con una operazione che appartiene alla riflessione, mentre è impossibile che non ne abbiano una cognizione diretta, e che non usino di questi stessi principî per negarli, come usar devono di essi per qualsivoglia altro loro pensiero.

Ma i principî primi, ammessi necessariamente da ciascun uomo, sono ammessi per conseguente da tutti. Quindi la consensione di tutti gli uomini in essi è ciò che forma il senso comune, un *segno* di quei principî. Fu per questo che noi dicemmo il *senso comune* essere un'ottima regola per quelli che sono giunti ad aver la mente così confusa e la riflessione così turbata da *credere* di dubitare de' primi principî.

Questa *regola* però è un caso particolare del criterio estrinseco e secondario della certezza, e rispetto a' primi principî non vale già per la loro certezza in generale, ma vale per la

---

aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse quod nullo modo discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere potest, sicut patet in cognitione dignitatum et primorum principiorum (*In* III *Sent.* D. XXIII, art. I, q. 4). E può vedersi la stessa dottrina professata dall'altro savio, s. Tommaso d'Aquino, nell'opera *De Veritate* Q. X, art. II.

loro certezza rispetto alla cognizione riflessa: è una regola colla quale si può fermare e accertare la cognizione riflessa de' primi principî, e discernere questi colla riflessione da tutti gli altri.

1352. E si avverta attentamente, che la consensione del genere umano non si può chiamare un senso comune se non nel caso ch'essa sia prodotta dalla verità. Poichè sebbene una verità prima ed essenziale all'uomo deva produrre indubitatamente l'effetto della consensione comune in esso, tuttavia non è intrinsecamente ripugnante che un simile effetto possa venir prodotto alcuna volta anche da un errore, chè degli uomini tanto l'*individuo*, quanto la *massa* è fallace. E quand'anco questo caso al tutto non si desse (1), tuttavia non ripugna intrinsecamente alla natura umana.

Come dunque diciamo noi che il consenso generale degli uomini può far discernere all'uomo traviato quali sieno i primi principî? e che quindi quel consenso può chiamarsi un criterio atto a servir di guida alla riflessione? Ecco in che modo.

1353. Nell'uomo che ha la riflessione turbata e confusa, i primi principî sono tuttavia veduti chiaramente colla cognizione diretta: non sono in lui spenti mai. Ora io dico che questo lume, che in lui sempre vive, de' primi principî, si può far visibile, si può ricondurre sotto lo sguardo distratto altrove dello scettico, coll'aiuto dell'autorità degli altri uomini. Non è dunque l'*autorità sola* degli altri uomini che costituisca il criterio della riflessione pe' primi principî; ma sì bene è il lume di questi principî non mai spento che viene aiutato e rinforzato da quell'autorità, la quale sola non potrebbe formare alcuna prova, o più tosto è l'occhio dell'uomo che viene raddrizzato a vederli.

Per tal modo l'uomo che si giova dell'autorità del genere umano per certificarsi de' primi principî, con quel lume che gli rimane, sa restringere quell'autorità, che tante cose vere e false gli dice, tanti principî e tante conseguenze gli propone; e può discernere, se pur vuole, que' casi ne' quali ella a' primi principî suffraga, da tutti gli altri; e così può fissare come principî que'

---

(1) Questo caso non si dà nel fatto, ma non già per virtù essenziale dell'umanità, ma perchè il lume della rivelazione nol permise. Per altro si dà bensì questo, «che un uomo possa trovare in un medesimo errore tutti quelli co' quali egli parla e può parlare in vita sua», e quindi che non abbia modo alcuno di conoscere che ci sono altri uomini, o pure che verranno altri tempi ne' quali si opinerà diversamente. A molti schiavi dell'antichità, e a molti de' tempi moderni presso gl'infedeli era ed è impossibile trovare nell'autorità degli uomini come sgannarsi da molti errori.

soli, che oltre ad essere dalla autorità del genere umano autorizzati, trovano nella sua mente un'armonica corrispondenza, una testimonianza che serve ad interpretare l'autorità, come l'autorità reciprocamente interpreta e illumina quella interiore testimonianza.

L'autorità dunque del genere umano non forma da se sola il criterio della riflessione della quale parliamo; ma essa con quel rimasuglio, per dir così, di ragione che all'uomo traviato rimane, a cui viene in soccorso come ausiliaria, forma insieme un solo criterio, una sola regola della verità.

ARTICOLO VII.

DELLA PERSUASIONE CHE SI PUÒ AVERE DELL'ERRORE.

1354. La persuasione che si può avere di un errore è più opera della volontà che dell'intendimento: il contrario di ciò che abbiamo detto delle varie maniere di persuasioni indicate fin qui, venienti dalla verità della cosa conosciuta o coll'intrinseco o coll'estrinseco principio della certezza.

1355. Nel caso che la verità sia quella che produce la persuasione, la verità ha una forza in sè di determinare l'intendimento.

Ma quando ci persuadiamo del falso, ci persuadiamo di ciò che non ha in sè virtù di determinare l'intendimento, perchè non ha esistenza: chè il falso non esiste. La verità cioè esiste in sè, e nella cognizione diretta; ma il falso è ciò appunto che nella cognizione diretta non si trova nè espressamente nè virtualmente.

Il falso dunque, come abbiam detto, è sempre una *cognizione finta*. Ora una *finzione* è creata dalla volontà, la quale move l'intelletto confuso, e questo cedendo alla mozione di quella, fissa per vero il falso, e se ne forma un idolo.

Questo falso dunque fissato dall'intendimento è un'entità puramente mentale, come tutte le finzioni: e tale operazione appartiene alla facoltà del *verbo*, o sia del giudizio. Perciò gli errori si possono acconciamente chiamare altrettante *parole false* o menzogne interiori.

1356. Non è però che le entità mentali create dalla mente per sè sieno false; ma false diventano 1° quando l'uomo non le considera come mentali, ma le prende come esistenti in sè; 2° quando l'uomo le prende sì per mentali, ma giudica che abbiano un fondamento nella cognizione diretta, che pur non hanno.

1357. Per altro l'*entità mentale* mostra sempre la *limitazione* della mente umana, chè è un modo di concepire mal corrispondente alla natura della cosa concepita. In questa parte l'antichità ha riconosciuto un elemento *soggettivo* nelle cognizioni; ma osservò, ch' esso non inganna necessariamente l'uomo, nè rende false le sue cognizioni; perchè l'uomo ha un intendimento universale, pel quale egli sa conoscere che quell'elemento è *soggettivo*, e non è costretto a prenderlo per *oggettivo*, nel che solo ci sarebbe il falso (1).

1358. L'errore dunque può avvenire in due modi:

1° O si forma un'entità dall'intendimento, dichiarandola mentale mentre non è, come nella proposizione: «Si dà un effetto senza causa». In queste specie d'errori manca l'entità ideale e mentale.

2° O si forma un'entità mentale dichiarandola cosa reale ed estrinseca, come «Vive Maurizio», nel mentre ch'egli è pur morto. In questa specie d'errori manca l'entità estrinseca o realità.

L'errore dunque è uno sforzo di vedere coll'intendimento un'entità dove non è, o diversa da quello che è: il termine dunque dell'intendere in tale operazione dà nel vano, nel nulla (2).

---

(1) San Tommaso distingue 1° l'*atto* o modo d'intendere, il quale appartiene al soggetto e si conforma al *soggetto*, 2° e l'*oggetto* dell' intendere, il quale è indipendente dal soggetto. Noi, a ragione d'esempio, intendiamo le cose materiali con un atto semplice e immateriale, ma non attribuiamo mica la semplicità e l'immaterialità alla cosa intesa. All' opposto noi intendiamo Iddio con atti moltiplici, ma non attribuiamo a Dio per questo la moltiplicità: perciò l'intendimento nostro sa distinguere, appunto per la sua *universalità*, ciò che aggiungiamo noi, soggetto, nel modo dell'intendere, e ciò che appartiene alla cosa. Quindi la *cosa* conosciuta non è alterata dal soggetto conoscente, non si rende soggettiva: ma soggettivo riman solo il *modo*, o l'*atto* dell'intendere. Questa eccellente distinzione basta a distruggere lo scetticismo critico. E si vede che il Criticismo non si fonda che in una confusione d'idee, mescolando insieme il *modo* o atto d'intendere, coll'oggetto inteso: cose che erano già state tanto bene distinte dai nostri padri. Ecco le parole dell'Aquinate: *Non enim intellectus MODUM quo intelligit, REBUS attribuit INTELLECTIS, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat.* E quindi delle proposizioni che si fanno intorno a Dio dice: *Si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur* (cioè questa *diversità* è un elemento soggettivo che mette il soggetto nelle proposizioni); *unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, præpositionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diversitas, quæ competit intellectui* (al soggetto), *et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre* (all'oggetto). C. G. I, xxxvi.

(2) Noi abbiamo distinto tre maniere di persuasione:

1° Quella che viene a noi dal primo criterio, che mostra una verità intrinseca alla proposizione a cui si assente: e in produr questa, opera assai l'intendimento.

2° Quella che viene dal secondo criterio, che mostra esser vera la propo-

ARTICOLO VIII.

CONTINUAZIONE.

1359. Il perchè la persuasione nell'errore è fittizia: è un'opera tutta dell'attività dell'uomo, uno sforzo contro natura, un tentativo della volontà a seduzione dell'intendimento, che per sè dalla sola luce della verità è attratto e determinato.

Senza che, essendo la cognizione diretta sempre vera ed indistruttibile, la persuasione dell'errore non è che nella riflessione, operazione che si sopraggiunge, per così dire, alla natura umana: nel fondo quindi della mente giace sempre la verità; ed alla riflessione sta sempre innanzi, atto ad esser veduto, il fondamento della verità, e quindi n' ha forse sempre il sospetto.

1360. L'errore dunque non è che superficiale, e non possiede mai l'intimo della natura dell'uomo. Per quanto la persuasione dell'errore sia profonda, ella è per lo più piena d'esitazioni; ripullulano i dubbi che pareano assopiti, e una misteriosa *inquietudine* non abbandona forse mai interamente gli uomini dall'errore occupati, sebbene l'inquietudine non abbia in sè vigore di convertirli alla pace della verità.

---

sizione a cui si assente, ma non ci mostra questa verità come intrinseca in essa, ma per un *segno certo* ce n'avvisa, come sarebbe per una autorità infallibile: e a produrre questa persuasione opera meno che nella prima l'intendimento, e più la volontà.

3° Quella che viene dall'errore; e a produr questa ha la principale azione la volontà, a cui l'intendimento con una certa sua funzione ubbidisce, e non viceversa.

S. Agostino trattò di questi tre generi di persuasione nell'operetta che intitolò *De utilitate credendi*, e chiamò queste tre persuasioni *intendere*, *credere* e *opinare*. Ecco com' egli mette a confronto questi tre stati dell'animo umano relativamente alla persuasione: « Tre cose sono nell' animo umano, « finitime tra loro, e tuttavia degnissime di distinzione, *intendere*, *credere*, « *opinare*. Delle quali cose per sè considerate, la prima (cioè l' intendere) è « sempre immune da vizio, la seconda (cioè il credere) è talora di vizio « macchiata, la terza poi non è mai senza vizio. — L'intendere noi il dob- « biamo alla *ragione*, il credere all'*autorità*, l'opinare all'*errore*. Ma ciascuno « che intende, anche crede (cioè *ipsi veritati credit*, come dice più sotto); « crede anche ciascuno di quelli che opinano; ma nessuno di quelli che opi- « nano intende ». Di che si vede che, secondo questo padre della Chiesa, l'errare è una mancanza d'intendere, è una privazion di sapere: e la cognizione all'opposto s'immedesima colla certezza.

ARTICOLO IX.

L'ERRORE È SEMPRE UNA IGNORANZA.

1361. Coll'errore il mio intendimento non termina nella verità, ma in un oggetto finto privo d'entità (1354 e seg.). Quindi dicea che il termine dell'intendimento nell'errore per sè è un nulla. L'intendimento dunque coll'errore non acquista una cognizione, ma d'una cognizione resta privato: chè non ha alcuna entità ciò in cui egli termina, sebbene egli *creda* che l'abbia: non vede nulla, ma *dice* di vedere; mente insomma a se stesso: tale è la vana scienza degli erranti.

1362. Ella è sempre ignoranza; se non che mentre l'altra ignoranza è una semplice negazione di sapere, l'errore a quella negazione di sapere aggiunge lo sforzo dell'intendimento mosso dalla volontà, a fine di prodursi un essere vano che tenga luogo del sapere che manca, e dare ad intendere a se stesso di sapere. Non sapere, e dire a se stesso di sapere, è una menzogna dell'orgoglio: dunque ogni errore formale è una operazione secreta dell'orgoglio: ed ogni errore è essenzialmente orgoglioso (1).

A questa specie di *negazione* di sapere gli antichi, per distinguerla dalla semplice ignoranza, davano con proprietà il nome di *privazione*.

---

(1) Questa osservazione è di sant'Agostino, che sa tanto bene spiare nei segreti del cuore umano. « Opinare » egli dice (e questa parola *opinare* a lui vale il medesimo che essere nell' errore), « opinare è vituperevolissimo per « due ragioni: perchè colui che è persuaso già di sapere (com'è quegli « che ha l' errore), non può imparare nè pur ciò che altramente imparar « potrebbe: e perchè la temerità per se stessa è segno d'animo non bene « affetto. — È pertanto viziosa *credulità* quella di coloro che opinano di sapere « ciò che non sanno » (*De util. cred.* XI). Anche s. Tommaso chiama la prosunzione *mater erroris* (*C. G.* I, V). A chi dunque appartiene il rimprovero di *credulità?* a quelli soli che *errano*. Mal si guardano dal vizio della credulità quelli che presumono di nulla credere: chè costoro sono *creduli* all'errore, nel che solo, secondo i grand' uomini citati, consiste propriamente la viziosa *credulità*.

PARTE QUINTA.

CONCLUSIONE.

CAPITOLO I.

ILLUSTRAZIONE DELLE DOTTRINE ESPOSTE, COLL'ANALISI CHE FA S. AGOSTINO DELL'ERRORE DE' MATERIALISTI.

1363. Sant'Agostino analizzando l'errore de'materialisti mostra com'egli non sia che una *privazione* di sapere. Cioè quando il materialista dice a se stesso che l'anima propria è corpo, non è ch'egli *sappia* che tal sia, ma solo *reputa* (1).

Si distingua dunque l'operazione che fa la mente quando veramente *sa* che una cosa è così, da quella operazione nella quale la mente *reputa* che sia così.

Quest'operazione seconda, che dicesi reputare, opinare o credere che la cosa sia così, senza *saperlo*, è quella che è soggetta all'errore. Quando la cosa non è come si reputa, c'è l'opinione falsa, o sia l'errore.

1364. È di somma importanza il cercare « come mai la mente, non avendo la scienza d'una proposizione, tuttavia le dia l'assenso dicendo a se stessa di sapere ciò che non sa ».

E c'è di più: non solo la mente errando dice di sapere ciò che non sa, ma dice ed opina il contrario di ciò che sa, come nel caso de'materialisti. Sant'Agostino pretende che la natura spirituale dell'anima sia nota naturalmente ad ogni uomo pel testimonio della coscienza (2). Nasce dunque la dimanda, « Come l'uomo *dice* d'avere un'anima corporea, mentre *sa* per la sua coscienza d'averla spirituale ? »

1365. C'è contraddizione nell'uomo materialista: 1° da una parte egli ha una *cognizione* intima dell'anima propria come vivente, senziente e intelligente, 2° dall'altra ha un'*opinione*

(1) *Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit: aerem se esse non* SCIT, *sed* PUTAT. *De Trinit.* X.

(2) Sant'Agostino prova a lungo nel libro X *della Trinità*, che ogni uomo sa per testimonio della propria coscienza di *vivere*, di *sentire* e d'*intendere*, e che il saper questo solo è conoscere l'anima propria, soggetto, che vive, sente ed intende. L'errore poi nasce nell' aggiungere che si fa a questa cognizione qualche cosa d'eterogeneo, e non dato dal testimonio interno della coscienza, ma da' sensi esteriori, che non percepiscono l'anima, ma solo i corpi. Sant'Agostino dunque ammette l'*osservazione interna* come fonte legittimo della cognizione dell'anima.

che l'anima propria sia corpo. Questa contraddizione non si spiega se non mediante la distinzione tra le due funzioni dell'anima, 1° l'apprensione della verità, fonte della cognizione *diretta*, 2° la riflessione, fonte della cognizione *riflessa*. L'uomo per *cognizione diretta*, somministrata dall'intimo suo sentimento e dalla coscienza, conosce la natura spirituale *intellettiva* dell'anima; ma, lasciata da parte questa cognizione intima, con un altro atto dell'intendimento cerca che cosa sia l'anima, come se non lo sapesse e dichiara l'anima *materiale*, disconoscendo la vera cognizione che pur ne ha.

1366. E qui s. Agostino si fa la difficoltà, « Come dunque c'è il precetto di conoscer se stessi, se l'anima già naturalmente si conosce ? » Risponde: « Quel precetto impone che l'anima pensi a se stessa, *ut se ipsam cogitet*; poichè altro è il *non conoscersi*, altro il *non pensare* a se stessa »: si può *conoscersi* senza pensarvici, cioè senz'attualmente riflettere a ciò che si conosce (1).

1367. Ma per quai passi la *riflessione* può turbarsi a segno, da venire nella opinione che l'anima sia corporea? Conviene osservare, dice Agostino, che « quelli che opinano l'anima esser « corporea, non errano già perchè nel concetto che si formano « dell'anima manchino d'inchiudere la mente; ma bensì perchè « in questo concetto aggiungono (arbitrariamente) quelle cose, « senza le quali essi non sono capaci di concepire alcuna natura, « perchè costoro stimano che sia nulla tutto ciò che voi li fate « pensare senza immagini corporee » (2).

1368. E onde avviene che costoro non possano pensare che corpi? e che ogni qualvolta pensano a qualche cosa, vengano loro affacciandosi sempre immagini corporee? Avviene perchè quando l'uomo rivolge l'intendimento suo a riflettere su qualche cosa, conviene ch'egli abbia l'arte di *dirigerlo* bene, acciocchè egli pervenga sicuramente a trovar quella cosa. Altrimenti non sapendol dirigere al giusto segno, ed avviare la riflessione su quella cosa che cerca, questa riflessione perverrà ad un'altra cosa diversa da quella ch'egli cercava, e la torrà facilmente per la cosa cercata, e così scambierà l'una cosa coll'altra. Ora dunque che è che dirige l'intendimento? Principalmente la *volontà* ed i suoi *abiti*. Qual cosa dunque fa sì che l'intendimento, o per dir meglio la riflessione de' materialisti,

(1) *Ut quid ergo ei præceptum est ut seipsam cognoscat? Credo ut seipsam cogitet: cum aliud sit non se NOSSE, aliud non se COGITARE.* De Trinit. X, 5.
(2) *De Trin.* X, 7.

volendo cercare lo spirito, non rinvenga mai che i corpi, e studiandosi di percepire l'anima spirituale, trovi in essa il corporeo? Sant'Agostino risponde: Quest'avviene perchè essi non si sono mai esercitati che a dirigere la riflessione su' corpi; chè la volontà loro si è soltanto de' corpi dilettata ed occupata; e quindi non ha imparato mai quella via per la quale si giunge allo spirito, il quale non si trova già per la stessa via che conduce a' corpi che sono al di fuori di noi, cioè con una osservazione esteriore, ma sì per una via opposta, cioè ritornando e fermandoci dentro in noi stessi.

« Per la qual cosa, dice, la mente non si cerchi, come « s' ella mancasse a se stessa. Poichè qual cosa è tanto pre- « sente al pensiero, quanto ciò che è presente alla mente? « e qual cosa è tanto presente alla mente, quanto la mente « stessa? — qual cosa tanto è nella mente, quanto la mente? « Ma ella, essendo assuefatta nelle cose sensibili, cioè corporee « le quali con amore ella ripensa, non è più atta a tenersi in se « medesima senz'aver seco altresì le immagini di quelle cose. « Quindi nasce il disdoro dell'error suo, mentre ella non è più « atta a separare da sè le immagini delle cose sentite, e a ve- « dere se sola. Chè queste cose le si attaccarono in mirabil « modo pel glutine dell'amore: e qui sta la sua *immondezza*, « poichè allorquando ella pure si sforza di pensare se sola, si « reputa tuttavia esser qualche cosa di ciò senza di che non è « punto atta a pensarsi » (1).

1369. Di che si vede che la *confusione* d'idee che suppóne l'errore viene dalla mala disposizione della volontà, la quale non sa movere l'intendimento a fare le necessarie distinzioni, e conchiude in tempo che le idee sono ancora confuse. Prosegue così il santo Dottore a ricercare colla sua finezza tutte le fibre di questo errore de' materialisti: «Quando dunque si comanda, « che la mente conosca se stessa, non vada ella cercandosi come « fosse staccata da sè; ma stacchi da sè ciò ch'ella si è aggiunto. « Poichè essa è di dentro, non solo più di queste cose sensibili « che manifestamente sono al di fuori, ma eziandio più che le « immagini loro, che pur sono in una parte dell'anima, e cui « hanno anco le bestie, sebbene prive d'intelligenza, la quale « spetta solo alla mente. Laonde essendo la mente interiore,

(1) *De Trin.* X, 7, 8. — Questa specie d'*immondezza* noi la portiamo con noi nascendo, sebbene s'accresca col mal uso. Il fatto mostra che è incerta nella sua direzione la parte razionale dell'uomo; mentre i sensi sono attivissimi sino dall'infanzia, ed assorbono a sè tutto l'uomo, quasi direi, prima che la ragione sia venuta in istato di signoreggiarli.

« ella esce in certo modo da se stessa, quando manda l'affetto « dell'amore a questi cotali vestigi di molte sue intenzioni. — « Conosca dunque se stessa, nè si cerchi come fosse assente, « ma l'attenzione della volontà, onde vagava per l'altre cose, « fermi in se stessa, e si pensi (1). Così vedrà che non fu mai « tempo, nel quale ella ignorasse se stessa (2): ma amando « seco qualche altra cosa, con questa CONFUSE se stessa, ed in « certa guisa a sè l'aggiunse; e in tal modo mentre raccoglieva « a sè molte cose, riputò che una sola cosa fossero quelle che « pur sono diverse » (3).

1370. E qual via ci mostra poi s. Agostino a ricondurre la riflessione turbata e sviata de' materialisti nella diritta via, e far ch'essa trovi sè, cioè lo spirito, e lo consideri? Egli ci mostra queste due. La prima di far loro osservare quali sieno quelle cose nelle quali sono tutti gli uomini d'accordo, e quali quelle nelle quali sono di disparata opinione: conducendoli ad avvertire, che in queste sta l'incertezza, e in quelle la certezza (4). La seconda di far loro osservare ancora quali sieno quelle cose delle quali non è possibile a nessuno di dubitare, e quali quelle sulle quali può cadere il dubbio: e dimostra, che l'errore si dee cercare in queste seconde; e in queste loro lo addita, mostrando che sono gratuitamente aggiunte alla verità, nella qual giunta consiste l'errore (5). Di che si vede come s. Agostino riconosce il *senso comune* e la *necessità* della percezione intellettiva siccome i due mezzi da richiamare in sè la *riflessione* traviata e perduta.

---

(1) *INTENTIONEM VOLUNTATIS, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet.*

(2) Con una cognizione *diretta*, a cui mancava la riflessione.

(3) *De Trinit.* X, 8.

(4) *Secernat (mens) quod se PUTAT, cernat quod SCIT: hoc ei remanet, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat; sed aliæ ignem, aliæ cerebrum, aliæque aliud corpus, et aliud aliæ, sicut supra commemoravi: OMNES tamen se intelligere noverunt, et esse, et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas, etc.* De Trin. X. 10.

(5) *Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quæ capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quæ posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius adtendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an præter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostræ compago vel temperamentum hæc efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? — Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se jubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit, non se esse aliquid eorum*

1371. E da tutte queste cose si può inferire ancora, che la persuasione nell'errore non è giammai ferma come la persuasione nella verità, nè trovasi lungamente scompagnata dall'esitazione e dal dubbio. Quindi è che l'uomo il quale ha tentato più volte di fermare la sua persuasione nell'errore, vedendo per lunga sperienza di consumare il tempo in inutil fatica, prende alla fine il partito di credere che nessuna certa persuasione possa trovarsi, e termina nel tristissimo scetticismo i suoi laboriosi divagamenti.

Nè meglio io saprei mostrare in un esempio la incostanza della persuasion dell'errore, che coll'osservazione che fa Agostino sulla divergenza o mutabilità d'opinioni tra' materialisti in quella parte nella quale essi errano.

« Tutto quel comandare che si fa all'anima di conoscer se « stessa riesce qui, che s'accerti non esser ella alcuna di quelle « cose sulle quali è incerta, ma essere solo ciò che è certa di « essere. Poichè ella pensa con incertezza di esser fuoco o aria, « o checchè altro corpo. Ed ella non può pensare ciò che è, in « quel modo stesso onde pensa ciò che non è (1). Ella pensa « tutte queste cose, fuoco, aria, questo o quel corpo, parte o « compaginamento e temperanza di corpo, mediante immagina« zione di fantasia, e non dice d'essere tutte queste cose, ma « sì l'una o l'altra di esse. Ma se alcuna di queste cose ella fosse, « questa tal cosa la pensarebbe certo in un modo diverso da « tutte l'altre, cioè non per una finzione immaginaria, come « s'immaginano le cose assenti, che col senso del corpo si toc« cano, o esse, o altre dello stesso genere; ma con una inte« riore presenza, non simulata ma vera (2) (chè non può essa « aver nulla di più presente a sè di se stessa): siccome pensa « il suo vivere, il ricordarsi, l'intendere ed il volere. Poichè « tutte queste cose le conosce in sè, e non le immagina ella « quasi fuor di sè, tocche dal senso, siccome tutte le cose cor« poree si toccano. Da' quali pensieri se ella non torrà alcuna « parte per aggiungerla, fingendo, a se stessa, e crederla sè; « ciò che le rimane in que' pensieri (detratti que' loro oggetti « esterni), ciò solo è dessa » (3).

---

de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est. De Trinit. X, 10.

(1) In tutto questo discorso si vede la distinzione del soggettivo dall'oggettivo e dall'estrasoggettivo, dalla confusione de' quali nasce, come vedemmo (988 e segg.), ogni materialismo.

(2) Ecco di novo come la sola osservazione interiore, secondo s. Agostino, ci conduce ad avere giuste idee dell'anima.

(3) *De Trin.* X, 10.

CAPITOLO II.

EPILOGO SUL CRITERIO DELLA VERITA'.

1372. Recando or dunque in poche parole le cose ragionate in questa Sezione, la cognizione è di due maniere, *diretta* (1) e *riflessa*. Quella in confronto a questa è la verità (2) posseduta da tutti gli uomini. Questa non fa che sviluppare, congiungere ed analizzar quella *diretta*; ed è *vera*, quando a quella è conforme e consonante; è falsa, se la riflessione, in vece di fondarsi e riconoscere ciò che è nella cognizione diretta, vuole inventare, creare. Di che l'*errore* è una cotal creazione fatta dell'uomo colla facoltà di riflettere.

Le prime riflessioni costituiscono la *scienza popolare*; le seconde la *scienza filosofica*. La scienza è più soggetta ad errore, più che in essa ha parte la *riflessione*. Quindi la filosofica è più soggetta all'errore della popolare.

1373. La riflessione aggiunge *luce* e perfezione al sapere umano. Quindi la scienza filosofica mentre ha da una parte lo svantaggio d'essere molto soggetta all'errore, ha dall'altra il vantaggio d'essere fornita d'una luce e d'una perfezione immensamente maggiore della scienza popolare s'ella perviene alla verità.

La riflessione, fonte della scienza più luminosa, e di quella che sola comunemente s'intende sotto il nome di scienza, è mossa dall'istinto e dalla volontà, ma si può dire a dirittura dalla volontà; perchè questa coopera sempre, almeno per via d'abiti, o negativamente. Quindi la volontà, torta o retta, conduce la riflessione all'errore od alla verità.

Quando la volontà è abituata a dirigere tortamente la riflessione, nasce in questa una confusione, e nulla più trova, nè pur ciò che è evidente: l'occhio dell'uomo è ottenebrato, e in tale stato la riflessione nega fino i primi principî.

---

(1) La cognizione *diretta* è composta, come abbiam detto, dalla forma della ragione o *idea dell'essere in universale*; poi dalle percezioni; poi dalle idee prime che l'uomo potè avere dalla universalizzazione o dalla *integrazione*. Che se piacesse di escludere dalla cognizion diretta le idee che abbiamo dall'*integrazione*, perchè suppone un primo riflettere, s'avverta però, che queste idee sono nove per sè e costituiscono quindi una cognizione fondamentale. In questa cognizione naturale non cade errore, ed è l'*esemplare*, la regola su cui ogni altra cognizione s'accerta e si corregge.

(2) L'idea dell'essere chiamasi *verità* logica senza più. Le *idee* prime od essenze sono *verità* o tipi a cui riscontrare e dar riprova a tutta quella classe di cose che esse comprendono e che coll'analisi si distinguono e conosconò esplicitamente.

1374. Ma se la regola o criterio a cui si dee riportare la *riflessione* è la *cognizione diretta*, che cosa mai fa sì, che la cognizione diretta sia atta ad avere autorità e forza sulla riflessa per modo, che l'uomo si senta obbligato a dirigere le sue riflessioni a sua norma?

L'*evidenza* intellettiva: la qual'evidenza non è un fatto soggettivo, ma è evidenza fornita di forza sua propria, che *obbliga* l'uomo, appunto perchè quella è intellettiva e non sensibile; il che vuol dire, perchè è evidenza fornita di una intrinseca *necessità logica*, per la quale irrepugnabilmente l'uomo intende e sa che è impossibile pensare il contrario.

Onde poi tanta *necessità*? Dal fonte di tutta l'intellettiva cognizione, l'*idea dell'essere*: la quale accoglie in sè tutte le possibilità: e l'unione di esse è ciò che si chiama necessità, chè tutto ciò che è, dee essere in esse. Di che si conchiude, che il vero ed ultimo principio della *certezza* non è nè può esser altro che l'*idea dell'essere* che sta presente allo spirito e gli si mostra non pure con evidenza di luce, ma con intrinseca necessità, sicchè fuori di lei non è possibile pensar altro. Secondo questo principio pertanto devono gli uomini ragionare, se vogliono trovare la verità.

1375. Ma gli uomini ragionano essi di lor natura secondo questo supremo criterio che al vero gli scorge? Fino che stanno nella cognizione diretta, il fanno naturalmente: ma questa è poca cosa e nulla relativamente a' bisogni dell'uomo in società. Quando passano alla riflessione, diviene una questione di mero fatto contingente; e per risolverla non è altra via che quella d'osservare diligentemente la storia del genere umano. Il che coloro i quali credono che la filosofia sia qualche cosa di così astratto, che nulla abbia ad implicarsi co' fatti, sono presti di dire che non appartiene alla filosofia. Ma checchè sia di questo, non m'asterrò dal dire poche parole sulla questione; le quali, dov'anco filosofiche non sieno, mi soprabbasterà se saranno vere. Dico che la storia del genere umano annunzia un tristo spettacolo: corruzione di cuore, perturbazione di mente, ecco il retaggio di tutta intera l'umanità. Tale è la storia dell'uomo: la *massa corrupta* di s. Paolo (1) è la teoria di questa storia.

« Appena, dice Cicerone, noi siamo messi in luce ed accolti,
« ci ravvolgiam di continuo in ogni ribalderia, e in una somma
« perversità d'opinioni, sicchè egli pare che pur col latte della

(1) *Ad Galat.* V, 9.

« nutrice noi abbiamo succhiato l'errore. Quando poi siamo « resi a' parenti e consegnati a' maestri, allora c'imbeviamo di « così svariati errori, che alla vanità cede la verità, e alla opi- « nione invecchiata la stessa natura. Aggiungonsi ancora i poeti, « che mostrando apparenza grande di dottrina e di sapienza, « s'ascoltano, si leggono, s'apparano, e si rimangono fitti al « tutto nelle menti. — Si sopraggiunge il popolo, quasi un mae- « stro di tutti maggiore (*quasi maximus quidem magister po-* « *pulus*), e tutta la moltitudine che d'ogni parte consente ne' « vizî: allora interamente c'infardiamo di malvagità, e rinne- « ghiamo la stessa natura » (1).

1376. L'individuo non avrebbe dunque nel senso comune dell'*uman genere* un sicuro mezzo a raddrizzare la propria riflessione turbata ed uscita di traccia. All'opposto si dee dire dell'uomo nella *società cristiana*. Qui ciascuno trova nell'autorità d' altri uomini (s'egli vuol saperli scegliere) (2) un mezzo sicuro a confortare e rassicurare la trepida ed incerta sua riflessione; sicchè quelli che non usano di questo mezzo sono inescusabili. La verità non è costituita immobilmente nella *società del genere umano*, ma nella *società cristiana*: è qui solo che, per usare una frase scritturale, si trova « la colonna e il firmamento della verità » (3), e non tutt'altrove. Non poteva che un divino aiuto rendere certi e sicuri i passi della riflessione dell'uomo; come sola una divina virtù può consolidare le piante d' un uom paralitico, o restituire la luce agli occhi che l'hanno smarrita (4).

1377. Ma bastava assicurare l'esistenza della verità tra gli uomini, per corrispondere a' loro bisogni? No: conveniva di più migliorare la loro *volontà*; chè è *volontariamente* che

---

(1) *Tusc.* III, I. — Ognuno intende che qui e in quel che segue si confuta il De-Lamennais.

(2) Questa scelta non si può fare che col lume di ragione che a ciascun traviato è rimasto. Questo lume non sarebbe atto a ricondur l'uomo da se solo alla verità, non per suo difetto, ma per difetto dell'occhio che guarda altrove: che ha l'uomo dunque a fare? Associare il suo col lume degli altri uomini; usare quella piccola virtù che gli rimane, a trovare de' consiglieri fedeli. In tal modo non è nè solo il lume individuale, nè solo il lume degli altri uomini, che soccorre all'individuo traviato: ma questi due lumi confederati insieme. E così ciascun uomo non ricorre altrui per consiglio senza conoscere i consiglieri, ma sceglie questi, sceglie non gli *uomini*, ma i *lumi* che conosce esser negli altri uomini.

(3) I. Tim. III, 15.

(4) Non è l'individuo, ma l'intero genere umano, che s. Gregorio paragona al cieco nato risanato da Gesù Cristo: *Cæcum quippe est genus humanum*: così nell'*Hom. II in Ev.*

trovano quella verità che hanno sempre davanti agli occhi, ma in cui non guardano: per questa via il Cristianesimo condusse gli uomini alla verità, correggendo i loro costumi: li fece *buoni*, ed essi furono *illuminati*, e la coltura e la civiltà spuntarono dalla radice della virtù. Poco è dunque additare qual sia il criterio della certezza per giovare agli uomini; conviene ancora predicare ad essi l'*amore della verità*, e metterlo ne' loro cuori.

Per questo s. Agostino diceva: «Quegli solo è il vero Mae-« stro, il quale e può imprimere in noi la specie, e infondere il « lume, e dare la VIRTÙ al cuore di chi ascolta ».



SEZIONE SETTIMA

DELLE FORZE DEL RAGIONAMENTO *A PRIORI.*

CAPITOLO I.

CHE COSA INTENDIAMO PER RAGIONAMENTO *A PRIORI.*

1378. Abbiamo distinto la *forma* della cognizione, e la *cognizione* in senso stretto (1): e mostrato quella innata; questa acquisita.

La *cognizione* è prima *diretta*, poi *riflessa*. La riflessa di prima riflessione, o *popolare*, aggiunge la nozione di novi enti alla cognizione diretta (2): ma quella di ulterior riflessione, o *filosofica*, non aggiunge più nulla veramente, ma solo per essa acquista l'uomo maggior luce agli oggetti conosciuti, e grande persuasione nell'animo della verità: il che dà un contento, che fa pregustare quasi picciol saggio della beatitudine che dee produrre la vista piena e scoperta della stessa verità.

Alla cognizione in quanto termina in oggetti novi, sia diretta, sia riflessa di prima riflessione, può darsi il nome di *fondamentale* (3). Non c'è dunque nulla nella cognizione di *riflessione*

---

(1) Il vocabolario filosofico non è ancora perfettamente fissato; il che fa sì che per farsi intendere è uopo usare talora un solo vocabolo in diversi significati. Nè so se la natura limitata della lingua, e l'affinità delle idee permetterà pur una volta di far altro. Conviene però, usando una voce in più significati dati dall'uso, avvertire in quale di que' significati essa si prenda in ciascun luogo. Nella parola *cognizione* talora abbiamo racchiuso anche la *forma* del pensare: qui aggiungiamo la frase, « in senso stretto », per avvertire che adoperiamo quel vocabolo a significare una *cognizione* ottenuta per via di qualche giudizio. Il comune degli uomini non parla della *forma* della ragione, distinguendola da tutto il resto; o parlandone, suole chiamarla anzichè altro *lume della ragione*. E se l'etimologia della parola *intelletto* dimostra che anche il comune degli uomini riconosce, nella potenza d'intendere, qualche cosa d'essenzialmente inteso, *intellectum*, nondimeno questa prima cosa intesa dallo spirito non si suol nominar mai, per quanto io credo, dal comune degli uomini col vocabolo di *cognizione*. Il che vale a spiegare quella certa universal persuasione, che si trova anche nell'antichità (tratti i pochi filosofi che sono usciti dal comune), che le *cognizioni* sieno tutte acquisite co' sensi.

(2) Questi sono la causa dell'universo, e in generale le potenze invisibili. Di questi enti però non ce ne dà che una cognizione negativa, come abbiamo mostrato.

(3) La *cognizione fondamentale* adunque è composta di *percezioni*, che contengono una cognizione *positiva*, e di ragionamenti, che danno una *cognizione negativa*.

ulteriore, che non si contenga nella *fondamentale:* il perchè in analizzando la sola cognizione *fondamentale* sarà facile di sceverare quanto c'è di cognizione *a priori*, da ciò che c'è di cognizione *a posteriori*.

1379. La *cognizione fondamentale*, com' ogni altra, si compone di due elementi, 1° l'idea dell'essere, 2° e il modo dell'essere. Nell'idea dell'essere è la possibilità, fonte di tutto ciò che di necessario e d'universale si trova nella cognizione umana. Ora la cognizione *a priori* è quella dotata di *necessità* e d'*universalità* (304-309). Dunque ciò che *a priori* si trova nella cognizione umana è racchiuso nell'idea dell'essere in universale, e l'altre cognizioni non ne partecipano se non perchè quest'idea dell'essere si mescola in esse (408 e segg.).

Quindi la cognizione mescolata dell'idea dell'essere in universale e delle determinazioni o modi dell'essere non è interamente *a priori*, ma mista, e non esiste fino che non sono posti i due elementi de' quali si compone; e quindi ha bisogno di percezioni sensibili, e d'una prima attenzione su quelle; di che si può dire ch'ella acquisti la sua esistenza *a posteriori*. Conviene dunque risalire all'idea dell'essere in universale, e quivi sol trovare la cognizione *a priori* e *pura*.

1380. Le maniere però *a priori* e *a posteriori* nella loro etimologia si mostrano inventate a significare piuttosto un ragionamento che una semplice cognizione: poichè esse vengono a dire « un argomento dedotto da ciò che è anteriore », ovvero « un argomento dedotto da ciò che è posteriore ». E per ciò che è anteriore generalmente s'intese la causa, per ciò che è posteriore l'effetto; quindi si dissero *a priori* i ragionamenti che passavano dalla causa all'effetto, e *a posteriori* quelli che dall'effetto venivano alla causa. Io prendo in un significato più ristretto la *cognizione a priori*, intendendo per essa quella cognizione che si contiene non nella causa efficiente o altra della cosa di che si ragiona, ma nella *causa formale della cognizione* e della ragione, o da questa sola si deduce; chè questo è il *primo fatto*, anteriore a tutti gli altri nell'ordine delle cognizioni; ed è per ciò che la cognizione *a priori* in questo significato è fornita di necessità e d'universalità (1).

---

(1) In un significato simile a questo tolse la *cognizione a priori* il Kant, come ho accennato nella nota (1) al n° 306. C'è però qualche differenza tra il Kant e me nella definizione della cognizione *a priori*, e richiede la chiarezza del discorso che la indichi. Pel Kant la cognizione *a priori* è quella che ha i due caratteri della *necessità* e della *universalità*, e con questi egli la contrassegna. Anche la mia cognizione *a priori* ha questi due caratteri,

Ma si dà in questo senso un ragionamento *a priori*? e se si dà, quale n'è l'estensione, quali i confini? Queste sono le ricerche che mi propongo di fare in questa Sezione, alle quali fecero la via le dottrine che furono innanzi dichiarate.

CAPITOLO II.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLE UMANE COGNIZIONI ASSEGNATO DA ALCUNI PENSATORI DELLA SCUOLA TEDESCA.

ARTICOLO I.

SCOPO DI QUESTO CAPITOLO.

1381. Il ragionamento *a priori* è quello che si fa sulla idea dell'essere in universale, senza che nel ragionare s' introduca alcun altro elemento (378 e segg.): e si chiama *a priori* perchè quest'idea è la prima e indipendente da tutte l'altre.

Or prima d'entrare nella difficile ricerca, « Quale ragionamento possiamo noi instituire su quella idea pura e universale, e fin dove questo ragionamento ci può condurre », gioverà che confermiamo e difendiamo a questa idea il diritto d'essere il punto di partenza di tutte le umane cognizioni.

Difenderò dunque il *primato* di questa idea contro i più sottili sistemi de' giorni nostri, i quali tutti traggono la loro origine da quella studiosa nazione della Germania.

Le molte forme del Kant, ho già dimostrato che hanno il peccato originale d'essere soggettive, e che, quanto al servigio che prestano, si risolvono finalmente in quella sola oggettiva da me stabilita, e che non sono che altrettanti modi d'applicazione che riceve l'unica vera forma, la quale venendo determinata in un

---

ma essi vengono in conseguenza di un carattere antecedente, che forma l'essenza di questa cognizione. Infatti il Kant trova la cognizione *a priori* nelle forme che lo spirito aggiunge del suo nelle percezioni delle cose sensibili: quindi la cognizione *a priori* del Kant è propriamente acquisita, sebbene nascente dallo spirito, le forme del quale non sono che altrettante potenze o attività particolari, senza che sieno nulla di attualmente inteso dallo spirito. Io stabilisco all'incontro che lo spirito intenda essenzialmente qualche cosa (l'essere in universale), e quindi la mia cognizione *a priori* è essenziale allo spirito, perchè è l'essere in universale e tutto ciò ch'egli contiene, non però in uno stato d'analisi, o d'avvertenza. Quindi il Kant comincia lo sviluppo dello spirito nostro con un *atto* accidentale al medesimo: io comincio lo sviluppo con un *oggetto inteso* essenzialmente innanzi a tutti gli *atti accidentali* dello spirito stesso.

modo ancora generale, dà quelle forme particolari che sembrano *pure*, ma che nol sono tuttavia, perchè ciascuna ha qualche cosa di ristrettivo e di parziale (368-384).

ARTICOLO II.

DIFFERENZA PRINCIPALE TRA LE FORME ASSEGNATE DA ALCUNI MODERNI ALLO SPIRITO INTELLIGENTE, E L'UNICA NOSTRA FORMA.

1382. Altri dopo il Kant ridusse le forme prime della intelligenza a numero minore; ed anche contro questi devo parlare, e mostrare che non ce ne può esser più d'una sola.

Ma prima giova ch' io faccia osservare di novo la differenza comune e caratteristica che divide le forme messe in campo da altri moderni, dall'unica forma da me proposta. Tutti que' sottili ingegni che, massime in Germania, hanno trattata questa questione, « qual sia il principio della cognizione », indicarono questo principio nell'*atto* dello spirito, e non nel suo *oggetto:* e si fermarono ad analizzare assai più quello che questo. Ciò che contribuì al loro traviamento si fu il non aver conosciuto la natura delle potenze umane, e massime della potenza intellettiva. Io ho cercato di stabilire che la natura delle *potenze* consiste « in una congiunzione stabile con un termine, o con un oggetto, il quale se è oggetto ed essenziale alla potenza, sicchè tragga il soggetto all'atto che termina in lui, chiamasi forma», come avviene nell'intelletto (1005 e segg.). Quindi la natura della potenza intellettiva trovai consistere in un *atto primo* ed essenziale, il quale termina in un oggetto a lui pure essenziale e sua forma (la verità), cioè in cosa verso la quale egli stesso è ricettivo, e a quel ricevere che fa è determinato e necessitato, non si move spontaneo, nè agisce egli medesimo sopra un oggetto che rispetto a lui sia passivo.

Cominciai dunque dall'analisi dell'*oggetto* essenziale dell'intelletto; e che ciò far si deva, hanno riconosciuto gli antichi: ma i moderni non asceser sì alto, ch'io sappia, e cominciarono solo dall'*atto* dello spirito, senz'accorgersi che a quest'atto dovea precedere l'oggetto, e che l'atto si conosceva solo per l'oggetto, e non viceversa l'oggetto per l'atto.

ARTICOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DEL KANT.

1383. Riandiamo dunque cotesti sistemi; e acciocchè non sia interrotta la serie delle idee, rifacciamoci sul Kant.

Questi immaginando, che tutto ciò che lo spirito concepisce dovesse essere rivestito di forme dallo spirito stesso, era, a dir vero, salito un grado più su nella sua ricerca de' moderni suoi predecessori.

Poichè il Cartesio era partito dalla minore d'un sillogismo, e senza accorgersene n'avea supposto la maggiore (979 e segg.).

Il Locke suppose ed ammise, senza darne spiegazione, ancor più del Cartesio: non essendo arrivato a scomporre la cognizione mista nella forma e nella materia, il suo punto di partenza fu la materia; la forma la suppose interamente senza parlarne (1).

Il Condillac fa ragionare la sua statua fino dalle prime sensazioni che riceve, e non s'accorge mica che per ragionare conviene possedere già de' principî. Anch' egli dunque parte dal *materiale* della cognizione, non ne osservando il *formale*; e quindi nè pure sospetta che ci abbia bisogno di darne spiegazione.

Il Kant, eccitato da' lavori di alcuni Inglesi posteriori al Locke, e ancor più dagli Scozzesi, notò distintamente l'elemento più elevato della cognizione, cioè la forma; e si credette in dovere di spiegarlo. Il punto di partenza dunque del Kant è più elevato di quello di tutti gli altri filosofi moderni.

1384. Ma per rendere ragione della forma della cognizione,

---

(1) Nell'ordine cronologico delle nostre cognizioni, noi osserviamo o sia *avvertiamo* prima la materia e poi la forma: chè l'ordine cronologico delle *avvertenze* è il contrario dell'ordine cronologico delle *conoscenze dirette*. Quindi il più forte argomento del Locke contro le idee innate non si fonda che in una mancanza d'osservazione. « Nessuna enunciazione, dice il Locke, può essere « ingenita, se ingenite non sono le idee intorno le quali ella versa. Ma ciò « sarebbe un dire che tutte le idee de' colori, de' suoni, de' sapori, delle figure « ecc. fossero innate; di che non può avervi cosa più dirittamente contraria » alla ragione ed alla sperienza » (Lib. I). È falsa l'assurdità che il Locke vuol trovare nella opinione che qualche enunciazione sia innata, perchè tutte le enunciazioni non sono di suoni e colori, e d'altre cose sensibili, ma ve n'hanno di soprasensibili al tutto. Di poi (e questo è ciò che fa al caso nostro) nelle idee di cose sensibili non entrano solo cose sensibili; c'è un principio intellettivo, il quale scappò all'osservazione del Locke, e questo principio intellettivo puramente è la *forma* delle idee. Il Locke partì dunque dalla materia: *non osservò* la forma, sottintendendola gratuitamente.

il Kant, come dicevo, ricorse all'*atto* e alla *natura dello spirito intelligente*; mentre avrebbe dovuto innoltrarsi ancor più, e giungere all'*oggetto essenziale dello spirito*. Per questo difetto il filosofo prussiano in luogo di scoprire la *suprema forma* della ragione, s'arrestò a certe forme inferiori e dipendenti da quella prima, impure, ristrettive, soggettive. Disse dunque, che lo spirito nell'intendere operava secondo leggi sue proprie e a queste leggi conformava ciò che concepiva; ragionamento ch' egli faceva su *analogie* (1) tolte dalle sensazioni. In una parola, il principio da cui cavò il suo sistema fu: « Quello che viene offerto a' sensi dee determinarsi dalla nostra sensitività, secondo certe disposizioni dello spirito; dunque così pur dee avvenire dell'oggetto offerto all'intelligenza; dee determinarsi secondo concetti appartenenti allo spirito stesso » (2).

Le cose in sè, a cui il Kant dà il nome di *noumeni*, rimangono dunque al tutto incognite a noi, secondo questo filosofo; perchè l'esperienza de' sensi non ci dà che *fenomeni*, cioè apparenze, e l'intelligenza non ci dà che un *ordine ideale*, che non presenta nessun ente in sè, *reale*.

Questa nostra ignoranza assoluta delle cose in sè, il Kant la dichiara in molti luoghi, e conchiude i suoi *Elementi Metafisici della Fisica* con queste parole: « Laonde la dottrina metafisica « de' corpi finisce nella considerazione del vacuo, e perciò ap- « punto nell'incomprensibile. Nel che il suo destino è in questa « parte uguale come in tutti gli altri sforzi della ragione. Chè « nel retrocedere a' principî, essa va investigando le prime ca- « gioni delle cose; nel che ella null'altro può comprendere se « non ciò che sotto certe condizioni è determinato (3), poichè « così porta la natura. E quindi avviene che da una parte essa « non può fermarsi in ciò che discende da qualche condi- « zione (4), dall'altra non può comprendere ciò che è di ogni « condizion privo. A lei pertanto, ove ardore di sapere la sti- « mola, non resta che questo solo, d'arretrarsi dagli oggetti, e « ritornare in se stessa, ove in luogo degli ultimi confini delle

---

(1) L'*analogia* è pure la feconda madre d'errori!

(2) Parlando del moto, così dice: « Acciocchè la rappresentazione (cioè « il pensiero intellettivo) del moto diventi esperimento (cioè percepito co' « sensi), conviene che la determinazione dell'*oggetto* si faccia secondo la rap- « presentazione che è nel soggetto ». (*Elementa Metaphysica Physices* c. IV).

(3) Io mostrai all'opposto, che in questo consiste la grande proprietà essenziale dell'intelletto, nel concepire ciò che è perfettamente indeterminato.

(4) E non è questo un segno manifesto, ch'essa ha la nozione dell'*incondizionato*?

« cose, investighi e determini gli ultimi carceri della sua facoltà « abbandonata a se stessa ».

1585. Sebbene de' *noumeni* il Kant avesse professato tanto chiaramente un'ignoranza assoluta, tuttavia sembra che in questo da molti non fosse bene inteso. Certo è che altri dopo lui non si contentò di dire avervi una provincia ignota all'uomo, ma negò che di là dai confini dell'umana sperienza alcuna cosa esistesse; e fu parlato assai del *gran nulla* di là dal conoscibile, siccome di una scoperta sublime, avvenendo troppo in Germania, che delle espressioni misteriose ed oscure tengano il luogo di conoscenze solide. Altri parve che s'attentasse di fare il contrario; e malcontento egualmente che all'uomo si ponessero confini, e si dichiarasse o almeno si dubitasse che di là dal conoscibile ci potesse essere una regione incognita perfettamente, s'industriò di penetrare anche in questa regione, facendo scaturir tutto dallo stesso spirito umano, dal quale il Kant, dopo aver molto cavato, lasciò però detto, che di là da tutto ciò che cavar si poteva, v'avea *forse* un qualche cosa, non deducibile dallo spirito (i *noumeni*); nel che a dir vero è strano assai com'abbia egli questo secreto potuto sapere (1) e rivelare ai mortali, mentre lo spirito suo non arrivava in quelle regioni, nè uomo, se è vera la teoria kantiana, vi pervenne mai: come dunque averne nè anco sospetto? Ma, come io dicevo, il Kant suol parlare non come un de' mortali, ma come un Genio, che fuor dell'angustie dell'umana natura dall'alto misura questo carcere, ed irride o compiange la povertà e la prigionia della trista natura!

1586. E qui mi si conceda di metter via più in chiaro la ragione per la quale io dico che il Kant mosse da un punto subordinato, e non si sollevò al vero principio di tutta la filosofia. Già mostrai che ciò gli accadde per meno d'analisi sulla cognizione umana; di che non gli vennero a pieno conosciute le diverse maniere di cognizione. Ora se ben si riflette a questa cagione, si vedrà contenersi in essa anche l'origine dell'altro difetto della kantiana teoria, qual è quello d'escludere i *noumeni*

(1) In fatti come poteva il Kant nominare i *noumeni*, se non n'avesse avuto il concetto? come poteva egli sapere che i *fenomeni* non abbracciano il tutto, se non avesse avuto idea del tutto, un'idea essenzialmente universale, che raccoglie in sè tutte le possibilità? La distinzione dunque che fa il Kant tra *noumeni* e *fenomeni*, dimostra, che la nostra intelligenza non è limitata a' soli fenomeni, nè alle sole forme kantiane, ma che abbraccia tutto il possibile. Chi fosse veramente limitato a' *fenomeni*, non saprebbe che oltre a' fenomeni *possano* essere de' *noumeni*: non concepirebbe, non che la loro esistenza, nè anco la loro possibilità.

da qualsiasi nostra cognizione, e dichiararli a noi interamente incogniti.

I sofisti francesi, gli Enciclopedisti, avevano distrutti i gradi della cognizione umana: e facevan mostra di credere che tra il *comprendere* e il *non conoscere* non ci passasse alcun mezzo. Noi osservammo su quella loro vanissima presunzione, che tra il *comprendere*, che viene a dire *conoscere con perfezione*, e il *non conoscere* al tutto, c'è indubitatamente una *conoscenza media*, ed ella stessa ha più gradi; e che l'uomo conosce talora con qualche grado di conoscenza, senza tuttavia conoscere perfettamente. Il Voltaire, siccome molt' altri saccenti di quell'età, in odio del cristianesimo, abusava di questa loro ignoranza o vera o affettata, a far credere che Iddio essendo incomprensibile, fosse altresì ignoto a tale, che di lui l'uomo non potesse nè parlare nè pensare; e il Kant provò (forse senza avvedersene) l'influenza di quegli scrittori, e per la stessa mancanza d'osservazione negò che fosse possibile all'uomo qualunque cognizione de' *noumeni*, o sia delle sostanze.

1387. I gradi che s'osservano nella cognizione umana, sono acconci a ribattere questo errore.

La sostanza « è quell'atto ond'esiste l'essenza specifica astratta nell'ente » (657).

Acciocchè dunque noi abbiamo cognizione d'una sostanza, dobbiamo pensare 1° l'essere, 2° e l'essenza specifica astratta della cosa.

Ora noi conosciamo l'*essenza* della cosa in diversi modi e gradi, che abbiamo altrove esposti (646-656); e secondo questi modi e gradi onde noi conosciamo l'essenza della cosa, sono pure i modi e gradi della nostra cognizione.

Ciò che conosciamo della cosa si chiama da noi *essenza cognita*, ed è di questa sola che noi possiamo parlare (1). Ciò che noi conosciamo della cosa, talora è una mera *relazione* con altre cose a noi più cognite; la quale ci distingue bensì la cosa fuor da tutte l'altre, ma non ci dà però che quella negativa cognizione di essa di che abbiamo a lungo parlato.

Il Kant dunque 1° non intese la natura dell'essere in universale, il quale ci fa conoscere le cose *oggettivamente*, cioè in se stesse, nelle loro essenze; 2° non osservò, che oltre a quello che le sensazioni ci porgono, v'aveano degli altri modi co' quali noi potevamo conoscere le *determinazioni* degli enti, ed anche

---

(1) Quindi parlando de' corpi, ove abbiamo voluto indicare la parte a noi incognita, abbiamo chiamato questa essenza *principio corporeo* e non *corpo*.

avèr certo segno di loro sussistenza, cioè l'applicazione del ragionamento alle cose sensibili, o sia l'applicazione del principio di causa, il qual principio non è altro che l'idea stessa dell'essere in universale. E vedendo che quel principio non ci dava rappresentazioni o qualità positive della cosa, credette che a nulla valesse fuori della sfera de' fenomeni; senza avvedersi, ch'esso è altrettanto *oggettivo* quanto l'*essere* di cui è un'applicazione; e che per ciò, quando per esso conchiudiamo alla *necessaria* sussistenza d'un ente non percepito, la conclusione è efficace, e l'ente abbastanza determinato coll'idea negativa ossia di relazione per non confonderlo con alcun altro.

ARTICOLO IV.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DEL FICHTE.

1388. Il Fichte, discepolo del Kant, tolse a cavare dal soggetto *Io* tutto, e non volle che sussistesse nulla oltre a ciò che egli ne trasse: indi ebbe luogo il rifiuto che fece l'autore del *Criticismo* di riconoscere tale dottrina per sua, e la dichiarazione d'essere stato male inteso da questo acuto suo uditore.

Il Kant avea divisa l'attività dello spirito in altrettante forme, o parziali attività; avea ammesso anco della passività nel pensiero (non so poi se accorgendosene egli medesimo), e avea escluso da questo i *noumeni*, le cose come sono in sè. Il Fichte concentrò di nuovo l'azione del pensiero, il considerò nella sua unità, e volle che fosse tutto attività pura: l'attività dell'*Io* in questo sistema fu il punto di partenza, il mezzo, e la fine della filosofia che fu detta *Idealismo trascendentale*.

1389. L'*Io*, secondo la dottrina del Fichte, pone se stesso; il che equivale a dire, si crea. Ma quest'atto primo che fa l'*Io* ponendo se stesso, è un atto solo, e tuttavia complesso. L'*Io* non pone se stesso se non ponendo di contro a sè il *Non-Io*. Quell'atto identico che il rende consapevole di sè, è quello che il rende consapevole del mondo esterno, e delle cose tutte fuori di lui, raccolte sotto la denominazione di *Non-Io;* o per dir meglio, quell'atto che il fa consapevole d'un diverso da sè, il fa consapevole di se stesso. Ora esser consapevole di sè, in questo sistema è il medesimo che essere. L'*Io* del Fichte è essenzialmente consapevole di sè. Prima dunque d'essere consapevole, l'*Io* non è: chè l'essenza dell'*Io* sta nell'essere consapevole. L'*Io* dunque coll'atto della propria consapevolezza pone se

stesso, si crea (1). Ma l'atto della propria consapevolezza, che costituisce l'*Io*, non si fa, secondo il Fichte, se non coll'atto onde si conosce il mondo esteriore, o il diverso dal soggetto *Io*, che è quanto dire il *Non-Io*. Dunque con un atto primo dell'*Io*, con quell'atto primo onde l'*Io* sente se stesso, sente anco, o per usare la maniera del Fichte, pensa, pone il mondo esteriore (2). Tutto ciò che l'uomo conosce è l'*Io* e il *Non-Io*. Ora il *Non-Io* non esiste prima che esista l'*Io*, ma contemporaneamente all'*Io*. Quell'attività dunque del pensiero che pone l'*Io*, è quella che pone il *Non-Io*; l'esistenza dunque di tutte le cose pensabili scaturisce dall'attività primitiva dell'*Io*. Tra le cose pensabili c'è Dio stesso, e appartiene al *Non-Io* secondo il Fichte. Indi quella espressione così singolare, così strana, colla quale il Fichte un giorno promise ai suoi uditori, che nella prossima lezione «si sarebbe accinto di creare Iddio». Così s'imbattè nell'ultima espressione dell'orgoglio d'una creatura intelligente, nella formola più breve e più elegante della malizia dell'angelo riprovato; una lotta intima, essenziale, una necessità ed una impossibilità di distruzione, un annullamento perpetuo si contiene ne' visceri di quelle poche parole. Ivi l'uomo non potendo a meno di riconoscere un Dio, cioè un infinito essere, un infinitamente a sè superiore, fonte di tutto, prende il partito di farlo scaturire da se stesso, con una essenziale menzogna dichiarandosene il creatore. Non è che io voglia attribuire questa estremità di malizia, che solo al principio del male appartiene, al Fichte; io intendo indicare ciò che si contiene in quelle sue maniere di parlare, che rimarrebbero per sempre uno spaventevole monumento del secolo in cui furono inventate, ove non passasse a' posteri insieme con quelle altresì la notizia della leggerezza onde in cotesta età si proferirono, senza seria riflessione, senza alcun intimo convincimento, le più portentose stravaganze.

1390. Il Reinhold, che avea posto mano a regolarizzare la

(1) L'errore del Fichte qui consiste nel non aver osservato, che l'atto primo onde l'*Io* esiste, e in generale l'atto primo onde una cosa esiste, è bensì un atto della cosa, ma un atto creato da una causa antecedente alla cosa. La cosa ha cominciato ad essere col suo atto, questo non vuol dire se non che fu da Dio creata in atto. Questa mancanza della filosofia del Fichte diede poi luogo al sistema dello Schelling.

(2) La confusione nacque da questo, che negli atti dello spirito nostro, c'è del passivo e dell'attivo, come abbiamo mostrato (662 e segg.). Il Fichte osservò l'*elemento attivo*, e ridusse tutto a lui solo, dimenticando di considerare la passività; come certi sensisti aveano considerato l'*elemento passivo*, e trascurata l'attività.

filosofia del Kant, nella quale non appariva un principio unico da cui tutta discendesse, era partito dal fatto della coscienza. Ma in questa espressione, « il fatto della coscienza », si contengono molti equivoci: quindi le interminabili contese sopra questo principio del Reinhold. E in vero così si può ragionare: Io penso ciò che passa nella mia coscienza; penso dunque il fatto della coscienza. Poniamo ora questo il primo atto dello spirito, e il *fatto* della *coscienza* sia la prima cosa da me pensata. Si viene egli a dire con questo, che io sia *partito* col primo atto del mio spirito dal fatto della coscienza? No certamente: anzi si viene a dire che io sono *terminato*, con quel primo atto del mio pensiero, nel fatto della coscienza. L'atto dunque del mio spirito è anteriore, disse giustamente il Fichte, al fatto della coscienza: non si dee dunque movere dal *fatto della coscienza*, ma dall'*attività* del pensiero che si ripiega sopra se stesso, cioè sopra la propria coscienza. Così avendo il Fichte posto il punto di partenza della filosofia nella *riflessione* del pensiero sopra se stesso, credette d'averlo collocato più su che non avesse fatto il Reinhold.

1391. Ma quivi si scorge manifestamente un equivoco. Poichè altro è il *punto di partenza del ragionamento*, ed altro il *punto di partenza dello spirito umano*. Il ragionamento non può partire che dal fatto della coscienza, chè il ragionamento, massime filosofico, non parte da ciò che l'uomo *sa*, ma sì da ciò che l'uomo *avverte*, o sa di sapere. Ora l'ordine cronologico delle *avvertenze* o riflessioni, come ho detto più volte, è inverso dell'ordine delle *conoscenze dirette*. L'uomo dunque prima riflette sul *fatto* della propria coscienza, e poi riflette sull'*atto* col quale riflette; quest'atto dunque riflessivo dello spirito è *avvertito* dopo, sebbene *esista* prima dell'avvertenza dell'atto della coscienza. La prima cosa dunque *avvertita* dal filosofo che medita sopra se stesso è il fatto della coscienza: questo dunque è il punto di partenza del ragionamento. Ma di poi il filosofo dimanda a se stesso: « Come ho io osservato il fatto della mia coscienza »? e allora risponde a se stesso: « Con un atto riflesso sopra di quella »; quest'atto dunque riflesso è un punto di partenza del pensiero, più elevato del fatto della coscienza conosciuto per riflessione.

1392. E avvertasi, che io dissi: « è un punto di partenza del *pensiero* »; non dissi: « è un punto di partenza dello *spirito* ». Questa distinzione è sfuggita al Fichte. Egli partì dalla riflessione del pensiero sopra se stesso, come dall'atto primo e radicale col quale si possano spiegare tutti i fatti dello spirito umano.

Quindi ridusse tutto al *pensiero*, e confuse col pensiero anche il *sentimento*, che pure dal pensiero è diverso, com' io a luogo ho mostrato, il che è quanto dire che anche ne' visceri dell'Idealismo trascendentale il sensismo ha deposto il suo ovo. Se il Fichte non avesse fatta questa confusione, egli non avrebbe usato di questa formola per indicare il punto di partenza dello spirito, « L'attività del pensiero che si riflette sopra se stesso », ma si sarebbe scontrato in quest'altra, « L'attività del pensiero che cade sul sentimento »: e in questa seconda gli era impossibile di collocare il punto di partenza dello spirito, poichè egli sarebbesi tosto accorto che il *sentimento* dovea preesistere all'*atto del pensiero* che l'osservava. Dall'altro lato, « il pensiero che si ripiega sopra se stesso » come punto di partenza dello spirito, non può non esprimere una contraddizione ne' termini: chè rende identico il pensiero che si ripiega, col pensiero sopra cui si ripiega: concentra dunque e confonde il passivo e l'attivo in una sola essenza, o anzi fa che il passivo sia attivo, e viceversa, il che è una vera contraddizione.

1395. Io attribuisco in gran parte a questa intrinseca ripugnanza contenuta nel principio del Fichte, le opposizioni che trovò un tale sistema, e contro alle quali questo filosofo, per altro acutissimo, ricorse a dire « che per elevarsi a concepire l'atto primo del pensiero ond'egli partiva, era necessario un senso particolare, che la natura non dà a tutti, e a chi ella nol dà, non può intendere la sua filosofia ». Il rispondere in questo modo è darsi in una specie di disperazione filosofica. Per altro non è che io non conceda avervi una somma arduità a salire fino a figgere gli sguardi nell'*atto primo della riflessione*: anzi io sostengo che il Fichte medesimo non seppe sollevarvisi, o per dir meglio, sollevato che fu alla contemplazion di quell'atto, non seppe poi osservarne la vera natura con quell'attenzione che si richiede; di che gli nacque la strana opinione della forza creatrice di quell'atto, e così fu autore di un entusiasmo, che non è, qual dovrebbe essere, un tripudio alla vista della verità, ma una baldanza che sente l'uomo in se medesimo per una cotal potenza esorbitante data al proprio spirito dall'immaginazione intellettiva, collegata con quell' avidità d'usurpata grandezza, che guasta pur sempre il fondo della colpevole umanità.

E veramente se il Fichte avesse ben conósciuto l'atto della riflessione, sarebbesi accorto, che nessun atto si ripiega veramente sopra se stesso, ma sempre sopra un atto preesistente, che diventa oggetto di lui. Pigliamo pure a considerare un atto riflesso: questo si ripiega sopra un altro, che sarà di novo riflesso

se così si vuole; e in tal caso questo sopra un altro pure riflesso; ma finalmente si dee venire all'atto di prima riflessione, e questo si dee ripiegare sopra un atto *diretto* del pensiero, altramente noi procederemmo in infinito, il che è assurdo. Ora l'atto diretto del pensiero è la *intuizione* e la *percezione*. La percezione è un atto del pensiero con cui si congiungono insieme due affezioni, 1° la sensazione corporea, 2° l'intuizione dell'essere in universale. Precedentemente dunque a qualunque *riflessione* esiste il *sentimento* e l'*intuizione*, che sono la base di tutto; cioè 1° un'intuizione intellettiva, 2° un sentimento corporeo. E queste due affezioni accoppiate insieme dall'*attività unica* dello spirito, formano la *percezione* semplicissima, e sopra questa comincia ad agire la *riflessione* del pensiero. Ma questa analisi fu omessa dal Fichte, ed ecco ciò che lo trasse per mio avviso in errore.

1394. Quand'io faccio un atto col mio pensiero, con quest'atto io conosco l'oggetto in cui termina l'atto: ma l'atto stesso mi rimane incognito. Devo fare un altro atto riflesso sopra l'atto primo, sicchè l'atto primo diventi lui oggetto, acciocchè io il conosca; ma allora l'atto secondo riflesso mi rimane incognito tuttavia. Se io rifletto sull'atto secondo, faccio un terzo atto, il quale mi fa conoscere l'atto secondo, che si rende oggetto al terzo, ma non se stesso; e così può andarsi quanto si voglia più innanzi: sicchè può stabilirsi come legge della nostra maniera di conoscere, questo gran canone: « Un atto qualunque del nostro intendimento ci fa conoscere l'oggetto suo, nel qual termina, ma non ci fa conoscere se stesso ». Ciò veduto, nasce questa dimanda: « Dell'atto col quale noi conosciamo un oggetto non siamo noi forse *consapevoli*? » Convien osservare, che tale dimanda è diversa da quest'altra: « Dell'atto con cui noi conosciamo un oggetto abbiamo noi *sentimento*? » Poichè aver *coscienza* è aver scienza dell'atto nostro come nostro; cioè dell'atto nostro e ad un tempo di noi che il facciamo. E questa scienza non la possiamo avere, se non mediante un altro atto di riflessione. All'incontro il *sentimento* non ci manca mai delle nostre operazioni; ma il sentimento è cieco. Il comune degli uomini però non può persuadersi, che noi facciamo un atto senz' averne anche la coscienza. E la ragione per la quale il comune degli uomini pensa in questo modo si è, che quando facciamo un atto col nostro spirito, noi possiamo subito riflettervi ed avvertirlo, o certo crediam di poterlo, e quest'atto che facciamo nel *riflettervi* ed avvertirlo non l'osserviamo: quindi siamo acconci di credere, che quell'atto del nostro spirito sia

avvertito e conosciuto per se stesso, e non per un atto sopraggiunto da noi; mentre per se stesso è ignoto e inavvertito, ma bensì all'istante possiamo, o ci par di potere, a nostro grado renderlo a noi noto riflettendo a lui, e avvertirlo. Ora il Fichte conobbe assai acutamente questo errore comune degli uomini, e per evitarlo urtò nello scoglio opposto. Egli non si contentò di dire che quell'atto del nostro spirito non era per sè avvertito e riflettuto, ma disse che non esisteva al tutto; e quindi diede alla *riflessione* dello spirito un'attività di produrlo, e tentò anzi d'immedesimarlo, come dicevo, colla riflessione medesima.

1395. All'opposto, noi diciamo, che un atto dello spirito qualsiasi, anche prima d'essere riflettuto e conosciuto, esiste in noi, ma egli è un puro *sentimento*. Quindi in qualunque atto dello spirito intelligente c'è un'*idea* e c'è un *sentimento*. L'*oggetto* intuìto è ciò che è illustrato, e si chiama *idea*; l'atto col quale percepiamo un oggetto nella nostra coscienza è un *sentimento* cieco e nulla più. Ora niente si conosce senza idea. L'uomo dunque fino che ha de' soli *sentimenti* nulla veramente conosce: e in particolare lo stato dell'uomo anteriore alla riflessione sopra se stesso è uno stato, come tante volte ho detto, impossibile ad essere osservato; perciò sembra una vera non esistenza, mentre non è che uno stato a noi incognito. Quindi il Fichte, confondendo il non conoscersi col non essere, disse che l'*Io* per una sua riflessione poneva se stesso coll'atto medesimo col quale poneva il *Non-Io*. Nè vale il dire che l'essenza dell'*Io* stia nel conoscere, nel pensare: poichè l'*Io* non è originalmente un pensiero di sè, ma un *sentimento*: e l'avere fatto assorbire dal *pensiero* il *sentimento*, senz'aver notata la distanza di questo da quello, condusse il Fichte a sì strani e sì profondi errori. Che se l'*Io* intelligente ha ben anco un sentimento intellettivo, con esso non finisce in sè, ma nell'essere in universale: nè questo può pigliarsi per la riflessione del Fichte, mentre nulla ha di riflesso quest'elementare pensiero, ed è la parte immobile e perpetua dell'uomo. Qui però pare che il Fichte siasi alquanto avvicinato al vero, e lo travedesse da lontano, allorchè disse l'egregia sentenza, « che mentre i pensieri passano, v'ha nell'uomo una parte che contempla immutabile ».

ARTICOLO V.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLO SCHELLING.

1396. A me sembra che lo Schelling siasi in parte avveduto dell'errore del Fichte, quello di ridurre tutto al pensiero determinato, senza badare che nell'uomo avanti all'esistenza di pensiero v'ha l'esistenza di sentimento, e quindi che l'*Io* può esistere radicalmente prima d'alcuna riflessione sopra se stesso, pur coll'atto diretto ond'egli è un sentimento animale e intuente l'essere. Lo Schelling pretese dunque di porre il punto di partenza dello spirito in un *Io* di sentimento: e di un tale *Io* egli fece quel suo *assoluto*, da cui trasse, presso a poco sul gusto del Fichte, tutte le cose. Camminò dunque sulla stessa via, ma sostituì al *pensiero* il *sentimento*, che dal pensiero è sempre presupposto: e questo suo *Io* sentimento fece esser radice e fonte tanto dell'*Io* quanto del *Non-Io* del Fichte. Negò dunque quella specie di dualità introdotta dal Fichte; ma presunse di trovare, che di queste due cose poste in opposizione tra loro dal Fichte, l'*Io* e il *Non-Io*, ci avea un germe comune, ove s'identificavano perfettamente; di che diede nome alla sua dottrina di sistema dell'*identità assoluta*. In questa radice ultima delle cose tutte egli pose il mistero della vita, e denominò quella vita prima e radicale, *dinamica*, cioè consistente in una forza primitiva, alla quale tolse tutti i confini. All'*Io* del Fichte sembra che sostituisse il nome di *ideale*, al *Non-Io* quello di *reale*. L'*Io* dello Schelling dunque primitivo ed infinito armonizza e crea in sè di sè l'*ideale* e il *reale*: quindi ne fa uscire una trinità nella unità, secondo il veder suo, sublime e maravigliosa (1).

---

(1) Il Fichte avea detto, che l'*Io* poneva, creava se stesso con quell'atto identico col quale poneva, creava il mondo, il *non-Io*. Lo Schelling osservò che si poteva concepire un atto dell'*Io* privo di *oggetti*, e che questo era il primo da cui conveniva partire. Ora un tale atto è appunto un *sentimento*, e non un *pensiero*; chè il sentimento differisce appunto dal pensiero in questo, che non ha *oggetti*, che è tutt'uno e semplice, come ho detto al n° 488 e segg. L'errore dello Schelling consiste nel dare a quell'atto primo del sentimento maggiore attività che non gli competa; nel che peccò allo stesso modo del Fichte, salvochè questi esagerò l'attività della *riflessione*, e lo Schelling quella del *sentimento*. Udiamo lo Schelling medesimo:

« Egli è chiaro, dice, che lo spirito non può avere la coscienza di sè come tale, se non *elevandosi* sopra tutto ciò che è *oggettivo*. Ma isolandosi da ogni *oggetto*, lo spirito non trova più se stesso ».

In questa prima proposizione, che mette avanti siecome chiara ed evidente, è contenuto e supposto già tutto il sistema schellinghiano nel suo germe. Si suppone cioè, che lo spirito nostro, separandosi da tutti i suoi oggetti, e

1397. Conviene che io mostri la ragione per la quale lo Schelling immaginò un *Io* senza confine. Il Fichte aveva messo in contrapposizione dell'*Io* il *Non-Io*, e definì questo *Non-Io* come il

---

rimanendo egli solo *soggetto*, siasi *elevato* più su che prima non era. Ma dico io, che questo appunto era da provarsi, e non da supporsi. Se il *soggetto* è più nobile di tutti i suoi *oggetti*, certo si può dire in qualche modo che il concentrarsi in sè sia un *sollevarsi*; ma s'egli ha degli *oggetti* nel suo pensiero maggiori e più alti di lui, l'abbandonarli per rimaner solo con sè è anzi uno abbassarsi. Ora io credo di più; che anzi sia chiaro tutto il contrario di quello che dice qui lo Schelling: credo che l'*oggetto intellettuale* sia *sempre* essenzialmente più nobile del *soggetto* che lo percepisce: che quindi rimovere da noi tutti gli oggetti dell'intendimento sia ridurci in uno stato di perfetta ignoranza, in uno stato di puro sentimento, dove l'attività nostra si trova assai minore che prima non era. L'argomentare poi da quel soggetto puro, che si trova in noi per astrazione, ad un soggetto primo ed assoluto, è un mettersi per la strada assai fallace dell'*analogia*; è un salto mortale, col quale si tenta di lanciarsi dall'ordine *psicologico* nel mare dell'*ontologia*.

« Ma quest'azione, continua lo Schelling, per la quale lo spirito si stacca da ogni oggetto, non può essere spiegata che per la *determinazione* che lo spirito dà a se stesso. Lo spirito determina se stesso ad agire, e in determinandosi agisce ».

Anche questa affermazione, che con tanta confidenza il nostro autore mette avanti come manifesta, crolla da tutte le parti. E perchè il nostro spirito, in luogo di determinare sè stesso, non potrebbe essere determinato? perchè non potrebb'egli in quella sua prima mozione esser passivo o recettivo, anzichè attivo? Non racchiude un assurdo il dire che lo spirito, che si suppone prima in una perfetta inazione, ed anco nel nulla, determini se stesso, senza alcuna ragione sufficiente? e che, come si dice, ponga, crei se stesso? Il negativo produrrà il positivo? il nulla produrrà il qualche cosa?

« Questo è uno slancio che lo spirito dà a se stesso per elevarsi sopra il finito. Egli annienta per sè tutto lo che è finito, ed egli si contempla allora in quell'*assoluto positivo* che sopravvive ».

Converrebbe dimostrare, che quando il nostro spirito caccia da sè tutti gli oggetti finiti, allora si presentasse a lui l'infinito. Il fatto all'incontro dimostra, che gli oggetti finiti sono gli unici di cui il nostro spirito abbia idee positive: cacciati questi, egli resta dunque privo di ogni cognizione. Il ragionamento dello Schelling sarebbe simile a quello di colui, che in una conversazione notturna volesse provare, che spegnendo tutte le candele, si accenderà la luce del sole.

« Questa determinazione, che lo spirito dà a se stesso, chiamasi *volere*. Lo spirito *vuole*, ed egli è *libero*. Non si può dare alcun fondamento alla sua volizione: poichè quest'azione è *volere* precisamente, perch'ella si fa assolutamente ».

L'uomo *vuole liberamente*, ma non sa che cosa voglia, perchè non ha *oggetti* da volere! Per altro qui seguita la stessa pazza ipotesi, che l'uomo, senza alcuna ragione sufficiente determini se stesso al primo suo atto in modo ch'egli sia *assolutamente e unicamente attivo* senz'alcuna passività. Sebbene si possa provare all'incontro, che al primo atto del suo sentimento ond'egli è, sia mosso e determinato passivamente e necessariamente; tuttavia a ciò che dice qui lo Schelling basta opporre il noto principio, che *quod gratis asseritur, gratis negatur*. Lo Schelling poi da quel primo atto cava ad un tempo e la ragion pratica, e l'intelligenza, e la legge, e la verità. Ma che non si può cavare da un'azione supposta, e foggiata unicamente a grado di un'immaginazione estremamente eccitata? (*Vedi il Giornale filosofico che il nostro autore pubblicava insieme coll'Hegel*, Vol. VI, fascic. II).

termine dell'*Io*. Era in una parola nel sistema del Fichte l'*Io* che limitava se stesso, e questa limitazione era il *Non-Io*. Questo era il fatto primogenio nella filosofia del Fichte; e di questo non davasi, nè dar si poteva dimostrazione. Ma lo Schelling vide e notò giustamente, che nel lasciare questo fatto indimostrato v'avea una mancanza; non già perchè si dovesse dimostrar tutto, ma perchè si dovea dimostrare tutto ciò che non era *evidente*, il che viene a dire indimostrabile. Al Fichte dunque, il quale s'era dichiarato di voler spingere la filosofia fino al principio *evidente* per sè, e così tor via tutti i contrasti (1), negò lo Schelling chè avesse conseguito il suo intento. E certo l'obbiezione dello Schelling era ragionevole: chè c'è qualche cosa di ripugnante in un *Io* che limita necessariamente se stesso. Se l'*Io* limita necessariamente la propria natura, gli è imposta una legge, una necessità. La natura dell'*Io* dunque riceve la legge della limitazione, e non la dà. C'è dunque qualche cosa di più forte di lui, a cui egli ubbidisce, una legge di natura infrangibile; egli dunque è limitato e non limita se stesso. Per capir bene la forza di questa obbiezione, noi dobbiamo concentrare la nostra osservazione interiore sopra noi stessi: questa osservazione allora ci dirà, che ciò che facciamo noi, è ciò che noi facciamo volontariamente; e che ciò che avviene in noi per un limite necessario di natura, non siamo noi che lo fa, ma avviene in noi, vien fatto in noi senza di noi. E in vero, se dipendesse da noi il metterci o non metterci limiti, certo è che non ce li metteremmo, perchè ogni limite restringe la nostra potenza e diminuisce la nostra forza, e noi vogliamo pur essere potenti e forti; nè volontariamente noi metteremmo mai limite alla nostra forza e potenza, se non forse per evitare un limite maggiore, che ci verrebbe imposto a nostro malgrado, là dove non ne mettessimo uno a noi medesimi, siccome avviene nell'ordine morale e libero. Perciò il limite come tale non può giammai proceder da noi, ma a noi è imposto da qualche cosa di superiore a noi. Ora questo qualche cosa, checchè sia, che ci limita, non può aver egli limite alcuno, perchè l'assoluta necessità della natura è tale a cui non può esser nulla di superiore. E ove anco noi volessimo credere che questo qualche cosa che limita noi avesse anch'egli i suoi limiti, si potrebbe fare sopra questo qualche

(1) Il Fichte ci assicura, nella sua celebre *Wissenschaftslehre* e in altri scritti, ch'egli compose la sua filosofia a fine di distruggere lo scetticismo! ecco l'intenzione di tutta la filosofia moderna. Lo stabilimento sempre maggiore dello scetticismo, ecco il suo effetto. Ella si propone di andare a mezzogiorno, e viaggia sempre verso settentrione.

cosa il medesimo discorso che abbiamo fatto sopra di noi; sicchè conviene di necessità condursi finalmente ad un *assoluto* da nulla limitato; e venuto a questo, credette lo Schelling di aver trovato il punto supremo della filosofia, oltre a cui non si potesse andare.

1598. L'assoluto dunque dello Schelling è figlio del *Non-Io* del Fichte. E affinchè si renda più manifesto questo anello della filosofia del Fichte con quella dello Schelling, è necessario che io faccia un cenno della parte pratica della filosofia del primo, nella quale si trova ancor più chiaro il germe della filosofia schellinghiana.

Nel *Non-Io* del Fichte si comprende un mondo sensibile, un primo mondo intelligibile, ed un *ordine* soprasensibile del medesimo. Quell'attività dell'*Io* che ha prodotto fuori di sè il *Non-Io*, cioè tutti questi mondi, è quella altresì che dà loro fede: e questa *fede* rende reale soggettivamente il mondo: cioè a dire l'*Io* lo crede, e lo tien per reale senza punto dubitarne. In questa *fede*, secondo il Fichte, sta la possibilità della *libertà* umana. Poichè questa somma attività, onde l'*Io crede* alla realtà del *Non-Io*, produce una *efficace persuasione* di potere operare per uno *scopo* a tenore dell'ordine soprasensibile, nell'uniformarsi al quale l'*Io* vede la propria *felicità*. Questa *fede*, questa persuasione è lo stesso potere libero dell'uomo: l'ordine soprasensibile del mondo è il limite morale dell'uomo, l'obbligazione, l'assoluto dovere. È la natura dell'*Io* così fatta, ch'essa, tra le cose che contrappone a se stessa, e con cui si limita, ha quest'ordine, quest'obbligazione, questo dovere. Di più, ella crede, per virtù di sua intima attività, d'esser libera in questa limitazione morale: questa credenza, come dicevo, realizza la libertà umana. Ma la libera attività così realizzata e creata mediante la *fede*, non è paga di sè se non allorquando compiutamente si adatta a quell'ordine soprasensibile, che prende nome d'obbligazione e d'assoluto dovere. Acciocchè sia in ciò paga pienamente, e quindi felice, ella dee credere alla realità di quell'ordine. Quindi l'anima si sforza, mediante la sua attività, che si manifesta sotto la forma di fede o di credenza, di realizzare quell'ordine. Ora in questo sforzo, col quale prestando essa fede a quell'ordine morale dell'universo, lo realizza a se medesima, le nasce il concetto di Dio, necessario alla perfetta realizzazione di quell'ordine morale. Tale è il Dio del Fichte, che dalla ragione pratica nel modo spiegato riceve l'origine. Per la deduzione d'un sì fatto concetto di Dio questo filosofo fu accusato d'ateismo, e di quest'accusa molto travagliato: nè le sue giustificazioni sem-

brano avere pienamente soddisfatto l'opinione pubblica. Con varî scritti egli tentò di riconciliare le altrui opinioni colle sue; e uno degli ultimi fu quello *sull'ultimo stato del mondo dedotto dal primo*, nel quale, idealista e realista a suo modo, ora move dall'attività dell'*Io* come dall'unico reale, ora dall'*assoluto divino* come dall'unico reale che nell'immagine o idea si manifesta e in tal modo diventa coscienza. In Germania questa fu presa per una modificazione che il Fichte facesse al suo sistema per renderlo più confacente al comune pensare: ma a me sembra che non sia più che una nova spiegazione del medesimo: e a chi vi ha bene veduto il fondo, svanisce anco quell'apparente contraddizione. Il Fichte ammette che l'attività dell'*Io* che pone il *Non-Io* si manifesti in due modi, mediante la *rappresentazione* del *Non-Io* e mediante la *fede* al *Non-Io*. La facoltà di porre e di rappresentare il *Non-Io* è la *ragione teoretica*; la facoltà di prestar fede al *Non-Io* è la *ragione pratica*, fonte dell'obbligazione, della morale e del diritto. Nella *ragione teoretica* il solo *reale* è l'attività dell'*Io*: tutto viene da questa attività. Nella *ragione pratica* il solo *reale* è l'*essere divino:* tutto viene da quest'essere; la provenienza e dipendenza di tutte le cose da lui è appunto l'ordine morale, il fonte della obbligazione. In tale sistema c'è evidentemente il *reale* preso in due significati diversi: il reale vero, *inteso* e producente il tutto, è l'attività dell'*Io*; ma il reale *creduto*, cioè reale alla nostra fede, è solo l'Essere divino (1). Chi volesse presentare questo sistema nel modo meno sfavorevole che si potesse, converrebbe, parmi, renderlo in questa proposizione: « L'esigenza intrinseca della natura umana dimanda assolutamente (cioè indipendentemente da prove) che si creda alla somma realità dell'Essere divino ». In tal modo la credenza alla realità di quest' Essere è necessaria veramente, perchè esce dall'esigenza suprema della natura umana: tuttavia l'uomo si crede libero in ciò: quindi il primo suo dovere di ammetter Dio: pensiero simile a quello di Seneca, che disse: « Il primo dovere verso Dio è quello di credere alla sua esistenza (2) ». Ma quantunque questo pensiero abbia qualche verità, ove si supponga che l'esistenza di Dio *possa* almeno esser provata anche dalla ragione; tuttavia riman privo di valore ove si supponga che una sola necessità cieca della natura, una sola fatale

(1) Questo Dio del Fichte diventa al suo modo reale per la realità della *credenza* che lo produce: ma questa realità non è ella sempre relativa?
(2) Ep. xcv.

illusione, un proprio interesse; eziandiochè interesse supremo, ci conduca *solo* indeclinabilmente a quella credenza.

1399. Intanto si vede come nella parte morale della filosofia del Fichte già fosse il germe del sistema dello Schelling. Alla *fede* necessaria della natura umana un solo reale v'avea, e questo era l'ordine assoluto del *Non-Io*, l'Essere divino: qui lo Schelling appuntò il suo sistema. Se non che egli pose l'assoluto per reale in sè; e pretese che non fosse realizzato unicamente dalla fede dell'umana natura, che non venisse quindi dall'attività dell'*Io* del Fichte, ma anzi ogni cosa venisse da quell'altro *Io* assoluto, che è fonte di tutte l'attività e di tutta la forza. Lo Schelling sperò in tal modo d'avere sollevata la filosofia alla *evidenza;* perchè l'*assoluto*, secondo il suo avviso, non ha bisogno di prova; chè tutte l'altre cose abbisognano di lui per essere: egli non ha bisogno di nessuna, e s'*intuisce* immediatamente: le cose sarebbero inconcepibili senza l'assoluto: la certezza dunque delle cose tutte è condizionata alla certezza dell'assoluto, nel quale le cose sono possibili, e della cui certezza solo partecipano. Questo ragionamento ha qualche cosa di solido: ma non si fermò qui lo Schelling, e l'attività di conoscer tutto, anco l'incognito, il travolse agli errori: chè, ove l'uomo si ostini a voler pur sapere ciò che non può, conviene ch' egli fabbrichi coll' immaginazione il paese conteso a' suoi passi, ove niun mortale può realmente penetrare. Vediamo come ciò sia avvenuto al nostro filosofo.

1400. Tre grandi enti si rappresentano al pensiero umano: l'*universo materiale*, l'*Io soggetto*, *Iddio*. Queste *rappresentazioni* d'oggetti, disse il Kant (e a torto, come noi abbiamo mostrato nella sezione precedente), non hanno virtù di farci conoscere le cose in sè, gli oggetti loro, ma solo se stesse; e l'accordar loro *fede* è un atto libero, che costituisce ciò ch'egli il primo chiamò *ragione pratica.* Tuttavia nel sistema del Kant possono esistere, purchè emanino dallo spirito nella parte loro *formale:* come sieno privi delle forme soggettive rimane incognito, ma si può ammettere una *materia* in generale rispetto all'universo, ed una *radice* ultima delle cose rispetto a Dio.

Ora le *rappresentazioni* si dicano fenomeni, le cose in sè *noumeni.* L'uomo dunque è conscio de' *fenomeni*, ma è interamente all'oscuro sui *noumeni*. Quest' oscurità molesta il Fichte e lo Schelling cercarono di dileguarla. Il primo disse che non esisteva altro se non quello che emanava di sè l'*Io*; e questa emanazione era l'universo, e Dio, e in generale la rappresentazione de' noumeni compresa sotto la parola *Non-Io;* a que-

sta rappresentazione l'*Io* dava *fede*, e così rendeva reali le sue rappresentazioni. Un *Io* dunque fenomenale fu pel Kant il fonte di tutto lo scibile consistente in apparenze o fenomeni: ma che oltracciò vi avesse realmente qualche cos'altro, nè negò, nè affermò: questi erano per lui i confini della umana mente. L'*Io* pel Fichte fu *reale*, e così pose un *noumeno* per supposizione, o postulato si può dire: esso produceva di sè ciò che esisteva: non c'erano dunque più provincie incognite, non c'erano altri *noumeni* se non quelli che poi la *ragione pratica* creava a sè colla fede data alle rappresentazioni dell'*Io*. Lo Schelling pretese d'ascendere ad un *noumeno* che producesse un *Io* ed un mondo fenomenale: questo fu il punto fermo dello Scelling: questo fu il *noumeno* posto dallo Schelling, senza dimostrazione, ma per *intuizione* come necessaria base di tutti i fenomeni, e quindi più certo di essi e per sè evidente: e questo *noumeno* è il Dio dello Schelling. Ma poichè questo è il solo noumeno, il solo fornito d'attività propria, quindi non c'è altra attività reale fuori di lui. L'attività dunque di tutte le cose della natura, egualmente che dell'*Io* soggetto, è l'attività sua: ciò che hanno queste cose di proprio, è il fenomenale: quella sola infinita essenza sussiste, e in essa è l'essere di tutti i fenomeni: in essa dunque s'identifica il soggetto, l'oggetto, l'ideale, il reale, le rappresentazioni, le parti ecc., poichè l'essere di tutte queste cose non è altro che quello stesso dell'assoluto, il quale *fenomenalmente* in tutte queste cose si trasforma: sicchè non si danno nelle cose differenze *qualificative*, ma solo *quantitative*: chè è lo stesso essere in tutte: per questo modo l'anima e la natura materiale si mettono alla stessa condizione; si rendono egualmente fenomenali nell'esistenza loro individua, e si rifondono nel gran tutto, nell'assoluto, in quanto all'esistenza reale. Così l'individuo si assorbe e perisce nella natura immensa di Dio, presso a poco come dicevano gli Stoici avvenire all'uom dopo morte. Il ragionamento su cui si rivolge tutto questo sistema, che non si sa come purgarlo dall'accusa di panteismo, è il seguente: «La realità di tutte le cose (i noumeni) è resa dubbiosa pe'ragionamenti della filosofia critica. Ma non può esser dubbiosa la realità di un assoluto, poichè è condizione della possibilità di tutti i fenomeni che la Filosofia Critica riconosce. Dunque non v'ha di certo altra realità che questa: quinci dunque conviene fare uscire tutte le cose, riconoscerle come parti, emanazioni, trasfigurazioni di quello».

1401. Ma più osservazioni si possono opporre a un sì fatto ragionare.

1° Primieramente, la Filosofia Critica per negare la conoscenza de' *noumeni* s' è giovata d'un ragionamento. In tal modo essa ha riconosciuta col fatto la validità del ragionamento. Se dunque il ragionamento, dove sia ben fatto, conduce a conseguenze certe, non vedesi perchè egli deva essere ammesso solo parzialmente, cioè per negare la cognizione de' *noumeni*, e non per ammetterla. La Filosofia Critica va dunque in contraddizione con se stessa, e non si dovea lasciarsi imporre da essa.

2° Se la Filosofia Critica non avesse questa intrinseca pugna con se medesima, o si volesse non rinfacciargliela, in tal caso ecco com'ella si potrebbe difendere contro l'obbiezione che gli fa lo Schelling e dalla quale dedusse il suo sistema: Voi dite, che i fenomeni o le rappresentazioni suppongono un assoluto reale. Onde il deducete voi? Certo dall'uso del ragionamento. Ma tra questi fenomeni o rappresentazioni la Filosofia Critica ammette le stesse leggi del pensare. Queste leggi secondo il Criticismo sono soggettive, e per così dire fenomenali. Dunque esse non hanno altra forza che di conchiudere soggettivamente e fenomenalmente. L' *assoluto* dunque vien certo richiesto dalle leggi del pensiero, e il Kant l'ha trovato anch'egli come il supremo effetto del pensiero parlando della *ragione:* ma appunto perciò non può essere che un assoluto fenomenale o incerto, ammesso tuttavia come reale e certo dalla necessità che n'ha l'uomo » (quest'è la ragione pratica).

3° Ma supponendo che l'assoluto reale dello Schelling sia bene assicurato ed evidente per sè, e ancora, che null'altro, eccetto lui, si possa riconoscere di reale coll'uso del ragionamento, ne viene per questo che null'altro di reale ci possa essere? No: tutt'al più verrà la conseguenza, che null'altro di reale l'uomo conosca. In tal caso avremo una *provincia ignota*, come supponeva il Kant, più ristretta però della kantiana, poichè lo Schelling trae da quella l'*assoluto* e lo realizza. Ma non è mai buona logica il conchiudere, « Io non conosco altro di reale, dunque altro non c'è nè ci può essere ». Che se lo Schelling volgesse il suo ragionamento a sostenersi coll'argomento panteistico, « che ciò che è infinito dee racchiudere tutto, nè può esistere altro fuori di esso; » si trarrebbe in tal caso ad un partito perduto, chè a quell'argomento fu già tante volte risposto in quelle molte cose che furono scritte contro i panteisti di tutti i secoli.

1402. Nel meditare sulle idee dello Schelling, si vede in esse una voglia di ridurre tutto ad unità sistematica; voglia da

cui s'era lasciato governare già prima il Fichte. Quindi uno sforzo, non di conformare la propria filosofia alla natura delle cose, ma di conformare le cose alla propria filosofia: cioè ad una forma preconcepita nell'animo, e vagheggiata come di tutte elegantissima: una scienza con un solo principio, ove trovino loro luogo tutte le cose; quasichè all'uomo non potesse esserne celata nessuna: si direbbe che è uno sforzo, mediante il quale l'uomo vuole aprire via più gli occhi, e rendersi via più simile a Dio: un'imitazione, una continuazione di quel primitivo fatto miserando, col quale il primo uomo sedotto si lusingò di venire al possesso della divina intelligenza: e in che modo? col secondar pure il proprio appetito, e gustare un frutto vietato. E pure non sembra egli dover essere facile assai l'accorgerci, e toccar con mano, che all'uomo, alla sua potenza, alla sua scienza sono messi de' termini ch' egli non può trapassare? Quivi conviene che il suo orgoglio si affranga; non gli vale fremere, non ispumare. E uno di questi termini è appunto quella linea che tiene diviso il finito e l'infinito, la creatura e il creatore: indarno egli farnetica di mescere insieme questi due oggetti in un solo, siccome l'ubbriaco mesce due liquori in un bicchiere: un abisso li parte; egli non può francarlo, non immaginarlo, non conoscerlo.

E io credo per fermo, che lo Schelling non si sarebbe mai gittato a mescolare insieme tutte le cose, e a definir Iddio presso a poco secondo il verso del sofista di Nola,

Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus (1),

ov'egli, invece di precipitarsi subito in quelle estreme speculazioni, avesse prima tolto a dicifrare e sciogliere i problemi più elementari del sapere umano (2).

Se lo Schelling avesse avuta la pazienza d'analizzar prima di tutto la cognizione umana, cercarne i fonti, distinguerne le specie, egli avrebbe senza dubbio ravvisati ancora de' confini alla stessa non oltrepassabili. Egli avrebbe conosciuto, che se di noi stessi e delle cose sensibili abbiamo una nozione positiva, la nozione di Dio all'incontro non può essere che negativa, o sia

---

(1) Giordano Bruno, *De immenso* L. V. Vedi tra le molte opere dello Schelling quella intitolata *Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik sur Erläuterung des allgemeinen organismus*, stampata in Hamburgo nel 1798.

(2) Questo mi pare il vizio generale della filosofia tedesca, quanto al metodo, correre ai problemi più astrusi e difficili senza aver prima sciolto i più ovvî, i quali soli possono far la via ad intendere e parlare con senno de' più difficili.

che non conosciamo del sommo essere se non un'*essenza* determinata da relazioni (1257 e segg.). Quindi avrebbe manifestamente trovato che la nozione della natura e quella di Dio non si possono mai confondere insieme nè ridurre ad una sola. Di più la *nozione positiva della natura* è anche fornita di tali caratteri essenziali, che sono in contraddizione colla nozione di Dio: sicchè sarebbe un assurdo l'attribuire i caratteri della natura alla divina essenza.

1403. La prima differenza tra la nozione della natura e quella di Dio, cioè l'esser la prima *positiva* e la seconda *negativa*, dichiara intemperanza e temerità il tentativo di ridurre Iddio e la natura in un solo principio, in una sola sostanza: chè l'uomo con ciò non fa altro che mettere insieme una cosa cognita ed una incognita, ed arbitrariamente farne un tutto, pronunziando così e disponendo di ciò che trapassa i limiti della sua conoscenza.

La seconda differenza tra la cognizione che abbiamo della natura e quella che abbiamo di Dio, cioè che la prima ha de' caratteri essenzialmente ripugnanti e contraddittori alla seconda, rende assurdo e privo di senso il tentativo di tale meschianza, che non si può pensare, meglio che pensar si possa il nulla.

1404. Ma per non essere infinito voglio attenermi alla prima di queste due ragioni. La quale, ridotta per maggior chiarezza a dialogo, nel seguente modo si può presentare.

Schelling. È necessario un assoluto: altramente non può esister nulla, non si può conoscer nulla.

Oppositore. Certamente; ma il conoscete voi questo assoluto?

Schell. Dall'istante ch'io m'accorgo ch' egli esiste, lo conosco. E poichè egli è quello che mi fa conoscere l'altre cose, molto più mi dee esser noto lui stesso.

Opp. Non pare a voi che corra differenza tra il conoscere l'esistenza d'un oggetto, e il conoscere l'oggetto stesso?

Schell. Qual sarà? io non posso conoscere che un oggetto esiste, se non conosco l'oggetto.

Opp. Per conoscere che un oggetto esiste, c' è certamente bisogno d' avere qualche cognizione di esso: ma questa cognizione potrebb'essere *negativa.*

Schell. Che intendete voi per *cognizione negativa*?

Opp. Intendo un *segno* o naturale, o artificiale della cosa, mediante il quale la cosa non si possa confondere con alcun'altra: questo segno è ciò che anche si chiama l'*essenza nominale* della cosa, o un' essenza di relazione. A ragion di esempio, se mi si dicesse da persona autorevole che esiste un oggetto, a cui tutti gli uomini hanno dato un certo *nome*, che cosa cono-

scerei io dell'oggetto udendo quel nome? Null'altro se non queste due cose, 1° l'esistenza, 2° il nome col quale è chiamato. Ora questa sarebbe un'idea negativa, chè nulla io saprei di lui stesso. L'*esistenza*, essendo comune a tutte le cose che sussistono, non mi fa conoscere le cose stesse, che sono cose in quanto hanno l'essenza distinta, e non in quanto hanno l'essere a tutte comune.

Schell. Ma questa vostra dottrina non si può applicare all'assoluto. Poichè io non ho conosciuto l'assoluto per autorità d'alcuno, che m'abbia rivelato il suo nome e nulla più. Io l'ho conosciuto deducendolo con un ragionamento inducente necessità.

Opp. Per illustrare ciò che io intendevo per cognizione negativa, o cognizione dell'*essenza nominale*, io recai l'esempio d'un oggetto avente un *nome arbitrario*, un segno artificiale. È vero, che questo al fatto vostro dell'assoluto non conviene propriamente, perchè egli non si conosce per un nome o segno arbitrario, ma per un nome o *segno naturale.* Ma che il nome o segno che determina l'oggetto incognito sia *arbitrario*, o ch'egli sia *naturale*, è tutt'uno; ciò che di lui sta nella nostra mente, non è più che un'*essenza* di relazione ad un altro noto. Quindi la cognizione ci rimane negativa, e l'essenza reale positiva dell'oggetto è a noi del tutto incognita. Tale è la cognizione che voi acquistar potete per ragionamento del vostro assoluto.

Schell. Spiegatevi meglio, chè queste cose mi sanno del novo.

Opp. Per qual ragionamento ascendete voi all'assoluto?

Schell. Per questo, che non si può pensare esistente alcuna cosa senza un assoluto: se c'è qualche cosa, ci dee essere l'assoluto.

Opp. Ma come sapete voi che ci sia qualche cosa?

Schell. La coscienza di me stesso, e i sensi mel dicono.

Opp. Ma percepite voi colla coscienza medesima o co' sensi l'assoluto stesso? cioè, la vostra coscienza particolare, i vostri sensi percepiscono in sè un infinito assoluto, ove non sia alcuna limitazione?

Schell. No, io ascendo all'assoluto ragionando, che tutte queste cose che nella mia coscienza percepisco, sebben finite, non potrebbero esistere, se non esistesse l'infinito, l'assoluto; ma questo stesso suppone l'*intuizione* dell'assoluto.

Opp. Non si potrebbe dunque dire, che tutto ciò che voi esperimentate è un *certo segno* dell'esistenza d'un assoluto, di un infinito?

Schell. Ma di più una manifestazione, a cui risponde una facoltà *intuitiva* nell'uomo.

Opp. Sarà forse vero anche questo: ma convien trattare una questione alla volta. Intanto io voglio che bene fermiamo, che tutto ciò che noi conosciamo per l'intima nostra particolare esperienza e coscienza, è un *segno certo* dell'assoluto. Allo stesso modo, se io vedo un'opera che mostri in sè traccia d'intelligenza, una figura geometrica, una statua, una pittura, o checchè altro, io dico immantinente che quell'oggetto da me percepito è un certo *segno* d'un essere intelligente che fu cagione di quel vestigio della sua mente.

Schell. Anche questo.

Opp. Ora quel *segno* io lo dico *naturale*, lo dirò il nome naturale della cosa, perchè è un effetto di lei, e mostra qualche cosa che dee in lei essere, sebbene ci resti occulto il modo ond'ella ha in sè quella proprietà. Da questo segno o nome naturale dunque voi conoscete il vostro assoluto; da un suo *effetto*, che ve lo segna e contraddistingue fuori da tutte l'altre cose; sebbene voi non sappiate che cosa propriamente risponda in detto assoluto a quell'*effetto*; chè quantunque voi sappiate ch'egli n'è la causa, non sapete tuttavia nè il suo modo di operare, nè il suo modo di essere. Conoscete dunque ancora solo l'*essenza nominale* dell'assoluto, e nulla più; sebbene il segno che ve lo fa conoscere non sia puramente convenzionale, ma anco *naturale* (se mi permettete di così chiamarlo), e quindi egli vi scorga a conoscere qualche *relazione* reale di lui, ma nulla più. E però non avete altra *intuizione*, se volete così chiamarla, che di questa necessità, di questa relazione. Di che io conchiudo, che essendovi ignota la propria natura dell'assoluto, voi non avete alcun diritto di fabbricare sopra di essa un sistema d'emanazioni, e di dichiarare tutte le cose dell'universo altrettante forme sue, o parti, o con qual altro nome voi chiamar le vogliate. E veramente questa vostra strana sentenza ripugna, perchè, ditemi in grazia, le due idee di *assoluto* e di *non-assoluto* non sono esse contrarie come il sì ed il no?

Schell. Sono diverse, non contradittorie.

Opp. Ma l'aver de' limiti, e non averli, si può egli pensare ad un tempo, e d'una cosa stessa? no manifestamente. Ora che è l'assoluto, se non ciò che è privo di tutti i limiti? che è il non-assoluto, se non ciò che ha de' limiti? Sono dunque non pur diverse, ma contradittorie.

Schell. Io voglio dire, che quella cosa stessa che limitata è non-assoluto, non limitata è assoluto.

Opp. Voi supponete dunque che le cose limitate possano rendersi illimitate. In tal caso l'assoluto comincerebbe ad essere, quando prima non sarebbe, e così non sarebbe più assoluto per questo appunto. Oltrecchè, se le cose limitate per diventare assolute devono perdere i limiti loro, chi a ciò le move? e prima non eran dunque assolute. C'è una essenziale contrarietà tra l'essenza di esse nello stato primo, e nello stato secondo. La dualità dunque ammessa in questo senso è inevitabile. Nè si possono mai confondere, senza temerità e assurdità di ragionamento, le cose tutte insieme, e farle altrettante trasformazioni o modificazioni d'un solo essere, chè uno stesso essere non può concepirsi come subietto della limitazione, della parzialità, e successivamente di tutt' il contrario, perciò della stessa contrarietà e ripugnanza.

Al quale ragionamento dell'oppositore non vedo che cosa lo Schelling di solido risponder potesse.

1405. Si può dire dunque ragionevolmente, che quello che condusse lo Schelling in errore si fu l'avere ommesso di premettere ad ogn' altra speculazione un' analisi accurata delle forze del ragionamento; e quindi l'aver ignorato, che esistono per l'umano intendimento delle provincie quasi interamente incognite, come quelle di tutti gli enti che non si percepiscono col sentimento o sue modificazioni. Di che rovesciò, come dicevamo, nell'errore opposto a quello del Kant. Poichè mentre questi negò all' uomo anche la cognizione dell'*esistenza* degli enti soprasensibili e per sè esistenti *(noumeni)*, lo Schelling pretese di ragionare come se l' *essenza* stessa reale di essi intuir si potesse. Ed è degno d' osservazione il corso di queste idee filosofiche nella Germania.

1406. Si cominciò partendo dalla *natura materiale*, per sollevarsi e concentrarsi nello *spirito* dell'uomo: il Kant giunse fino a lasciare l' esistenza della natura materiale in dubbio, o in uno stato d' occultazione perfetta all' umano intendimento: il Fichte l'assorbì nello spirito stesso.

Ma questo spirito umano, ove si avea preteso di concentrar l'universo, era pure ancora troppo piccolo per l'uomo, e non potea bastare a se stesso. Sembrava dunque naturale, che come altri dalla materia s' era sollevato allo spirito, così dallo spirito umano altri si sollevasse a Dio, all'assoluto, all' infinito. La tendenza fu questa, ma le penne mancarono al volo.

Si tentò, si volle sollevarsi all'infinito: ma se ciò si fosse veramente fatto, il pensiero si sarebbe trovato in una regione incognita, inaccessibile. In tal caso il filosofo, prostrato

davanti a quell'incomprensibil natura, avrebbe adorato. Ma quest'adorazione, quest'umiliazione profonda del pensatore al cospetto di Dio.... Eh! tutto ciò che si voleva, erano de'sistemi. L'uomo volea spiegare le forze del suo intendimento, non raccoglierle ed offerirle in olocausto all'incomprensibile. L'uomo dunque nel suo viaggio filosofico era guidato dal desiderio di raggiar luce fuori di sè in tutte le regioni a cui pervenisse. Ci erano dunque da conciliare questi suoi due divisamenti, 1° pervenire all'infinito, 2° e pervenirvi siccome a cosa cognita. E l'infinito era incomprensibile. Che rimaneva? Tu, o immaginazione, soccorri al pensiero che vacilla e manca! Invocata, ella coniò sul fatto un infinito, un assoluto, un Dio, composto di tutto ciò che ella sapea figurare, effigiare, conoscere. Che conoscea l'uomo? che conoscea l'immaginazione dell'uomo? Il mondo, e se stesso. L'assoluto dunque de'filosofi non fu, e non potè essere che una composizione, un rimpasto del mondo e dell'uomo: ecco il Dio, o veramente l'idolo della Filosofia, l'opera delle mani degli uomini: *os habet, et non loquetur.*

1407. Ma ciò che a noi principalmente rileva si è di mostrare, come l'assoluto, punto di partenza della filosofia dello Schelling, non può esser il vero punto di partenza della filosofia umana. Dico umana, chè conviene che noi non ci dimentichiamo che siamo uomini. Se fossimo Dei, partiremmo certamente da un altro punto; ma essendo uomini, dobbiamo partire coll' investigazione della mente, da quel principio che le è stato conceduto per suo lume. Al tempo del Kant s'era già conosciuto che ad ogni Ontologia convenia premettere l'esame del *ragionamento*; secondo un tal principio il filosofo di Könisberga fece la *Critica della ragione pura.* Il Fichte cominciò a deviare da quella via, e mosse dall'attività del pensiero. Intanto rimaneva a dimandarsi al Fichte, con qual diritto ragionava dell'*attività* del pensiero, prima d'averci dimostrato che i *ragionamenti* ch'egli faceva avessero qualche autorità. Una sì fatta dimanda sarebbe bastata a far dare al Fichte un passo indietro, e renderlo avvertito, che tutto era gratuito ciò ch'egli avesse ragionato, se non supponesse che il ragionamento, del quale egli usava per convincere altrui del suo sistema, era valido. Dopo il Fichte si perdette ancor più di vista che la filosofia de'reali dovea incominciare dopo risolta questa questione. In vece di cominciare dal gran problema della validità del ragionamento, in vece di disporre nel debito loro ordine le *cognizioni*, si pensò a dirittura a mettere in ordine gli *oggetti sussistenti* delle cognizioni. Certo, che volendo distribuire gli *oggetti sussistenti*

delle cognizioni, il primo di tutti gli altri è l'*assoluto*: gli altri dipendono da lui, e non sono, nè sono possibili se non per lui. Ma come conosciamo noi che sussista l'essere completo ed assoluto, questo primo e supremo ente, fonte di tutti gli altri? che ci conduce a lui? Dire l'*intuizione*, come disse effettivamente lo Schelling, è cominciare da un'affermazione gratuita, da un arbitrio, e fu il gran peccato dello Schelling, rimproveratogli da tutta la Germania, massimamente poi dall'Hegel. Convien dunque rispondere, che all'*assoluto* non ci conduce altro che il ragionamento: ecco la guida. Se questa guida fosse essenzialmente impotente ed anzi fallace, come pretese il Kant, nulla ci varrebbe l'andarle dietro, e c'illuderemmo credendo d'aver trovato, seguendola, l'assoluto. Vero è che e noi, e i ragionamenti nostri dipendono essi stessi, sott'un altro aspetto, dall'assoluto: ma questa dipendenza non è nell'*ordine delle cognizioni umane*, ma nell'*ordine degli enti reali*: cioè, egli è vero che acciocchè noi siamo, e acciocchè possiamo ragionare, deva esser prima l'assoluto; ma non è mica vero per questo, che noi possiamo conoscere ciò, nè conoscere l'assoluto, senza far uso della facoltà di conoscere di cui siamo dotati, della ragione. Si distingua dunque tra l'*ordine delle cognizioni*, e l'*ordine de' reali*. Nella nostra mente gli oggetti reali non sono, se non è la cognizion loro. L'*ordine* dunque *delle cognizioni* e delle idee precede l'*ordine degli oggetti reali*. Convien dunque movere dal problema della validità delle cognizioni, prima di ragionare su qualsiasi oggetto reale, foss'anco lo stesso assoluto.

ARTICOLO VI.

SUL PUNTO DI PARTENZA DEL BOUTERWECK.

1408. Federico Bouterweck s'accorse che lo Schelling, in vece d'ascendere ad un punto di partenza della filosofia più elevato, era disceso; chè dall'ordine delle *cognizioni* era scaduto a quello de' *sentimenti*, e finalmente anche a quello degli *enti reali*, che rispettivamente al nostro intendimento stanno in un ordine posteriore. Egli dunque obbiettò allo Schelling: « Voi partite da una cosa reale (cioè sussistente), l'assoluto. Ora come dimostrate che c'è qualche cosa di reale? A dimostrar questo, vi converrebbe in primo luogo provare che c'è una facoltà di conoscere atta a percepire la realità delle cose, il che si rende sommamente necessario dopo tutto ciò che disse il Kant per dimostrare che questa facoltà è impossibile ». E ve-

ramente, l'argomento dello Schelling, che fa l'*assoluto evidente per sè*, e condizione necessaria acciocchè qualche cosa si pensi o sia, non è valido, se non si suppone prima che la nostra ragione pronunzî rettamente, ed estenda validamente i suoi giudizi anche alle cose reali:

E nello stesso tempo che il Bouterweck obbiettava questo allo Schelling, confutava ancora i puri idealisti in questo modo: « È impossibile ridurre l'*ente reale* alle idee; poichè analizzando le idee, noi troviamo che gli enti reali sono ad esse precedenti, come causa delle nostre cognizioni, e che sono più di esse, essendo più un *ente reale* che la sua *idea.* Non è dunque possibile ridurre tutto a vane idee: ma conviene distinguere le *idee* e gli *enti* reali, rendere ragione delle une e degli altri, e della loro relazione e unione ». In sostanza quest'era stato il tentativo del Fichte e dello Schelling; ma essi a tal fine immedesimarono gli enti e i pensieri, o a dir meglio, fecero sortir tutti gli enti dal pensiero (1).

1409. Il Bouterweck osservò ancora, che non si può dare *scienza* senza un oggetto, un ente, e che l'*essere* è indefinibile, nè v' ha filosofo che possa dimandare che sia l'essere in universale. L'essere dunque è essenziale al pensiero, conchiuse il Bouterweck, e sebben diverso da lui, è dato con lui. Disse dunque, che si convenia partire da una *assoluta facoltà di conoscere* come da un fatto primo, evidente, fondamentale, la quale consiste appunto nella percezione dell'*assoluta esistenza.* Quindi la proposizione fondamentale del suo sistema si può dire che sia la seguente: « Ad ogni sentimento e pensiero sottostà un ente come fondamento vero e conseguentemente assoluto, che non ha altro fondamento, ma che è egli stesso fondamento ».

1410. Il Bouterweck intravedeva una parte del vero, ma confondeva l'*assoluta esistenza* coll'*esistenza considerata in universale*, o sia, che viene al medesimo, coll'essere comunissimo. Se avesse detto che l'intelligenza è essenzialmente legata e formata coll'essere in universale, che rispetto alla sua applicazione si dice poi *comunissimo*, egli sarebbe entrato nel nostro sistema, ma avendo preso di mira l'*essere assoluto* in luogo della semplice *nozione dell'essere*, rovesciò, senza volerlo, cogli altri nel panteismo; poichè dell'essere reale e attuale e del pensiero tornò

---

(1) Lo Schelling non colse bene la distinzione tra il *sentimento* e il *pensiero*; giacchè immaginò un pensiero primo *indifferente* all'oggettivo e al soggettivo: il che, come ho più sopra osservato, è essenzialmente contrario alla natura del pensiero.

a fare una mescolanza, una cotale sostanza unica; ed egli medesimo nol nascose. Per salvare tuttavia l'esistenza dell'individuo in questa singolare sostanza, immagina una forza particolare che lo costituisca, o sia un atto particolare in quella sua sostanza, il quale atto egli denomina *virtualità*. Ma di questa forza che costituisce l'individuo, e che non è conosciuta che concependo una distinzione tra il soggetto che fa lo sforzo e gli oggetti che resistono, non n'abbiano a prima giunta che una *scienza pratica*, cioè di sentimento o di fatto sperimentale, non ancora la scienza teoretica, non ne vediamo a principio l'intrinseca necessità. L'*assoluta facoltà* di conoscere perciò s'applica a quella *virtualità*, e la cangia in una *assoluta realità*; il che io credo che facesse avvenire in questo modo. Essendo l'assoluta facoltà di conoscere quella che vede l'*assoluto essere*, ella vede in tutte cose quest'essere, e tutto eleva a quest'essere. Anche la forza individuale, o la detta virtualità dunque la considera nel suo essere assoluto; di che nasce il concetto di un'infinita esistenza e di un'infinita azione.

1411. Apparisce quindi che il falso anche di questo sistema consiste:

1° Nell'essere il filosofo partito dall'*atto* dello spirito nostro, in vece che da un'accurata analisi dell'*oggetto* pensato. Avendo egli negletto di ben verificare e appurare che cosa sia l'oggetto essenziale del pensiero, il Bouterweck equivocò, e confuse l'*essere possibile* coll'*essere sussistente*: non s'avvide, che quel solo primo è l'oggetto essenziale del pensiero, non questo secondo, e molto meno questo secondo tutto quant'egli è. Ponendo che l'oggetto del pensiero fosse l'essere sussistente assoluto quant'egli è, si porrebbe una comprensione piena di Dio: ma chi comprende Dio, è Dio, eccoci nel panteismo.

2° Conferì a questo errore del Bouterweck il non essersi pure dato cura di bene stabilire la distinzione tra il *sentimento* e il *pensiero*. Se si fosse trattenuto in queste ricerche elementari prima d'abbandonarsi nel pelago delle questioni più astruse, si sarebbe avveduto, che al solo pensiero è necessario d'avere l'*essere* per oggetto e per fondamento, non già al sentimento: quindi avrebbe veduto, che tolto via ogni oggetto del pensiero, sarebbe tolto il pensiero e la facoltà di pensare, ma che il soggetto non sarebbe annullato interamente, chè di noi tutta la parte animale resterebbe, e l'uomo sarebbe solo degradato alla condizione di bruto. Con questa osservazione sarebbesi convinto della essenziale limitazione dell'uomo, la base del quale, per così dire, è la natura animale, alla quale non è ne-

cessario per sussistere d'avere la visione dell'ente sussistente, e molto meno dell'ente assoluto, e colla sola visione dell'essere ideale diventa razionale.

1412. Laonde il Bouterweck non trovò il primo e semplice punto di partenza delle umane cognizioni per due ragioni: 1° perchè partendo da un'assoluta facoltà di conoscere, supponeva l'*idea* e l'*essere sussistente* come dati precedenti e materia di quella facoltà: e tutto questo avea bisogno di dimostrazione, chè dipendea dal principio della dimostrazione, anteriore a quella facoltà: 2° perchè l'*essere sussistente assoluto* non è cognito all'uomo positivamente: e quindi nel concetto della sua facoltà assoluta s'inchiudeva ciò che non vi si contiene.

ARTICOLO VII.

SUL PUNTO DI PARTENZA DI BARDILLI

1413. Il Bardilli conobbe che il punto di partenza della filosofia non poteva essere che il *pensiero*, siccome l'avea conosciuto il Bouterweck. Egli dunque chiese per postulato l'*uso del pensiero*; il quale però non dee essere solo un *postulato*, per nostro avviso, ma sì un *fatto*. Tentò dunque una nova analisi del pensiero, cercando di trovare che cosa nel pensiero fosse il *primo per se stesso* (1), il che venia a dire il punto di partenza della filosofia.

1414. Ma egli, presso a poco come fece lo Schelling, tolse per primo ciò che veramente è l'ultimo, cioè l'assoluto (2). Non vale il dire che l'assoluto è *condizione* da cui pende ogni certezza ed ogni esistenza: sia pur vero, ma non fa che sia necessario, per rendermi certo delle cose, che io abbia un'idea positiva dell'assoluto. Posso avere prima un mezzo d'accer-

---

(1) Questa ricerca fu pure intrapresa dal nostro Pini nella *Protologia*, opera che se fosse apparsa oltre l'alpi avrebbe probabilmente sollevato un gran rumore e nome di sè.

(2) Il Bardilli cadde nello stesso errore dello Schelling supponendo che lo spirito umano possa avere per natura una *positiva* idea di Dio. Quest'errore mena ad un falso *entusiasmo*, dando all'uomo una grandezza di potenza intellettiva ch'egli non ha, all'aspetto della quale, come di cosa sublime, la sua immaginazione imbaldanzisce e tripudia, che è quanto dire si entusiasta. Il supporre poi che la percezione che può l'uomo avere di Dio sia adeguata, porta in conseguenza un panteismo irreparabile, come più volte feci osservare. Quest'è uno scoglio a cui rompono agevolmente i forti e confidenti ingegni, e non manca qualche scrittore recente che in Italia fece ad esso naufragio. Nulladimeno parmi che il Bardilli ponesse il *punto di partenza* della filosofia alquanto meno falsamente dello Schelling. Poichè lo Schelling il

tarmi delle cose finite e condizionate: nel qual caso, in questa mia certezza l'assoluto è compreso *implicitamente*, e suppostovi: ed io posso, ragionandovi sopra, pervenire anche a scoprirne *esplicitamente* la necessità. E in fatti tale è il vero progresso del ragionamento umano. Affinchè noi ci accertiamo delle cose, basta che conosciamo la *necessità* che ciò che ci appare sia vero; questa necessità noi la concepiamo mediante l'*essere possibile*, come ho già mostrato, senza che abbiamo bisogno di recarci al concetto dell'*assoluto essere sussistente:* a cui però quindi appresso noi perveniamo, come all'assoluta condizione di tutta la certezza, e di tutti gli enti de' quali noi siamo certi; e questo necessario avanzamento, che fa il ragionamento sviluppandosi, è dovuto alla natura dell'essere possibile, ed è ciò che io ho chiamato la *facoltà integratrice dell'intendimento* (624 e 650 *n.*). E a maggior prova di ciò, io voglio qui aggiungere un'altra osservazione. In che modo vengo io in possesso della cognizione d'un assoluto necessario, primitivo, originale? Non in altro modo, se non da questo che un tale assoluto è la condizione d'ogni mia *certezza* e di tutto ciò che io *conosco* esistere. Ma s'ella è così, può mai dirsi che solo mediante la cognizione dell'assoluto io m'accerto e do fondamento a tutte le mie cognizioni precedenti? può egli dirsi che dall'assoluto dee movere la filosofia? No certamente. Poichè, onde la necessaria esistenza dell'assoluto? Dall'esser condizione della certezza delle mie cognizioni. Ma se questa certezza non esiste, l'assoluto non è punto necessario. Tolto il condizionato, è tolta la condizione. La certezza e necessità delle mie cognizioni rende certo e necessario l'assoluto; e non il contrario. Io induco la necessità di questo dalla necessità di quelle. Se le mie cognizioni su ciò che esiste sono dubbiose, dubbioso è l'assoluto. Dunque la certezza e necessità delle mie cognizioni è anteriore e presupposta, rispetto alla mente umana, alla cer-

pose in un assoluto pensiero che è indifferente all'oggetto ed al soggetto. Ora questo è un carattere essenzialmente contraddittorio colla natura del pensiero che dee sempre avere un oggetto. Ciò che non ha oggetto cessa d'esser pensiero; egli è sentimento; ed è per questo che io dicevo essere il punto di partenza dello Schelling nel sentimento. Ma il Bardilli disse in quella vece, che il *pensiero come pensiero*, cioè superiore e indifferente *all'oggetto ed al soggetto*, non si conosceva per sè, ma solo nella sua applicazione: che dovevasi dunque partir da questa. Il pensiero dunque assoluto sembra che pel Bardilli (se fosse stato coerente a se stesso) non dovesse essere altro che un'*astrazione*, onde noi pensiamo il *pensiero* senza oggetto nè soggetto, sebbene tal mai non esista. Dall'*applicazione* dunque del pensiero il Bardilli partì per salire al pensiero puro ed assoluto; e in questo si vantaggia in qualche modo dallo Schelling.

tezza e necessità dell'assoluto essere sussistente. Dunque la filosofia non può partire da questo, ma in questo terminare. Antecedentemente alla cognizione dell'assoluto, essere sussistente, Dio, io devo avere un mezzo, un principio che mi faccia conoscere, o sia mi produca la certezza delle mie cognizioni; e questo è l'idea dell'essere in universale e indeterminato, presente al nostro spirito incessantemente.

1415. Tanto è lontano che il Bardilli vedesse l'arduo passo che avea fatto cadere i filosofi suoi connazionali, che anzi egli sistematizzò via più e compì il loro errore. Dalle osservazioni fatte fin qui sopra di essi risulta, che il comune errore di quelli che vennero dopo il Kant fu di supporre «che l'uomo potesse avere idee *positive* di quel reale a cui non si stende la sua percezione, e quindi che non ci avesse nessuna cosa, di cui l'uomo aver non potesse idee positive, equiparando al complesso delle cose sussistenti la sfera della umana cognizione». Da questa supposizione, che in tutti que' sistemi vedesi sottintesa, ed è nascostamente la loro perpetua direttrice, avviene, che ove si presenta un ente, di cui l'uomo non può avere un adeguato nè positivo concetto, siccome è di Dio, ma solo un concetto negativo e quasi direi vôto, venga in aiuto l'immaginazione, e riempia quel vôto come può, per rendersi il concetto positivo e reale. Ma l'immaginazione a questo lavoro non può adoperare che que' materiali ch' ella già possiede, cioè non può rendere positivo quel concetto se non mettendo in suo luogo ciò che percepisce. Per rendere dunque positivo il concetto di Dio, conviene empirlo e quasi imbottarlo di tutte l'altre cose che si conoscono positivamente, e queste sono la natura e l'uomo. E non altro, a guardar sottilmente, fu l'errore di tutti gl'idolatri. Non potendo essi appagarsi di un concetto negativo di Dio, sel vennero formando artificiosamente positivo, mettendo in luogo di Dio, la cui essenza reale non conoscevano, ciò che percepivano e adorarono quindi la natura e l'umanità. Questa medesima voglia intemperante di conoscer tutto, questa ripugnanza di consentire a credere la propria ignoranza e di confessarla a se medesimi, quest'orgoglio originale in una parola, che non permette all'uomo di riconoscere ch'egli non sappia ciò che non sa, è il fonte parimente d' ogni panteismo, il quale non è finalmente se non un'idolatria quasi direi perfezionata e vestita di filosofiche forme. E il vedere come la filosofia del secolo si precipitò ne' prossimi andati tempi in un universale panteismo, che sotto tante forme si riprodusse, mostra manifesto, quanto gli uomini abbandonati a se medesimi propendano di continuo

ad avvallarsi nello stato del gentilesimo, verso il quale, anche nella luce patente del Vangelo, si sono veduti dar tanti passi, e dove ruinerebbero infallibilmente, e irreparabilmente si perderebbero, se il Cristianesimo si potesse annichilare dagli sforzi degli uomini insensati, e dalla malizia infernale.

1416. Il principio dunque conservatore della distinzione tra Dio e la natura, tra il creatore e le creature, è quello che stabilisce averci nell'uomo due serie di cognizioni altre negative, ed altre positive: colle prime delle quali si pensa ciò che abbiamo chiamato un'*essenza nominale* (1), colle seconde si pensa una *essenza reale*. Colle prime pensiamo una x, di cui ci è incognita l'essenza reale specifica o generica positiva, e perciò si possono chiamare in qualche modo *idee* o *cognizioni vote*. Le seconde ci presentano l'essenza reale o specifica o almen generica della cosa, e queste si possono dire *idee comprensive*. Ora chi confonde insieme queste due serie distinte d'idee, e pretende che tutte le nostre idee sieno *comprensive*, dee necessariamente rovesciarsi nel panteismo e in mille altri errori: di quegli enti di cui non ha che idee vote, egli è costretto a comporsi de'simulacri immaginarî e bugiardi, a crearsi delle finzioni, quindi un Dio composto co'caratteri e colle proprietà dello spirito limitato e della materia, impastato d'elementi stranieri rimescolati insieme in mille strane guise, che non hanno legge, poichè non ha legge il vagare perpetuo d'una disordinata fantasia; ed ecco il fonte inesausto di sistemi bizzarrissimi, ingegnosissimi e giganteschi, i quali anco sbalordiscono pel momento ed incantano, ma non hanno vita più lunga di quella che s'abbia la falsità e l'illusione (2).

---

(1) L'essenza nominale per noi è sempre un *essenza generica*, come abbiamo detto (620 e segg.); e l'essenza generica nominale comprende due elementi, cioè 1° l'*essenza universale* (che è l'essere in universale, il quale forma parte di tutte le idee), e la *relazione* di qualche cosa a noi positivamente cognita, che determina l'incognita, e determina l'*essenza universale* e la individualizza.

(2) Tante specie di Platonici che furono nell'antichità, e tra questi i Valentiniani, cadevano in una specie d'idolatria appunto perchè pretendevano di rendere l'idea di Dio positiva, e quindi talmente omogenea alle idee positive che ha l'uomo (le quali tutte sono delle creature finite), che non ripugnasse immaginar le creature siccome un'emanazione della sostanza divina. I Manichei caddero nello stesso errore: e s. Agostino rimprovera a Fausto l'idolatria: *ita convinceris innumerabiles deos colere* (*Contra Faustum* XV, vi). Laonde gli errori della scuola tedesca si possono confutare cogli stessi principî che hanno usati i Padri nel confutare diverse eresie derivate dal Platonismo e dalla Cabala degli Ebrei. Finalmente mi si permetta qui di confermare col fatto quanto ho detto più sopra, « che un somigliante sistema, nel quale l'uomo s'immagina e persuade di potersi formare e d'essersi formato un con-

1417. Già il Bouterweck, ponendo a principio di sua filosofia la proposizione, « che ad ogni sentimento e ad ogni idea sottostà un ente per fondamento », avea perturbato i due ordini stabiliti, e disconosciuto l'ordine delle idee vote. I suoi precessori però, il Schelling e il Fichte, erano incappati nello stesso errore, e in peggiore ancora; chè rendevano più dipendente l'essere dal pensiero, sicchè il pensiero era il fonte solo dell'essere. Le *idee vote* dunque non poterono esser più, poichè il pensiero nel suo stesso fonte tutto l'essere conteneva. Ma sebbene il Bouterweck trovi nell'essere qualche cosa di più che nel *pensiero voto*, tuttavia egli riconosce essenziale ad ogni pensiero il fondamento dell'essere reale ed assoluto, e così esclude l'esistenza delle *idee negative*

1418. Il Bardilli sulle stesse traccie pronunziò manifestamente l'abolizione della distinzione tra le *idee vote* e le *idee comprensive*, e coll'aver fatta questa confusione pretese d'aver trovato il fonte degli errori delle antiche filosofie. Il vizio fondamentale è nella logica, secondo lui, e consiste nella falsa restrizione che s'ha voluto dare al valore de' logici principî. «Si « è voluto considerar la logica, dic'egli, come la semplice legge « delle forme del pensiero, come una ricerca racchiusa unica- « mente dentro i limiti del soggetto pensante, come isolata dalla « metafisica e dalla scienza degli esseri. Si è potuto fare un « codice regolare; ma finalmente ella fu una cornice senza il « quadro ». Qui già si sente ond'abbia attinto l'Hegel.

Questo tentativo del Bardilli di ridurre la metafisica alla logica, non è che lo sviluppo e l'espressione più chiara de' sistemi che hanno preceduto il suo. Per uno errore medesimo, e pel medesimo spirito si dice oggidì in Francia da alcuni, « che il metodo è tutta la filosofia ». Così da una parte si riduce tutto

---

cetto positivo di Dio, dee produrre in lui l'entusiasmo falso, cioè una esaltazione di spirito straordinaria ». Questo effetto gli antichi l'osservarono in tutte quelle scuole filosofiche, che nella divina natura pretendevano d'essere entrate, e venute in possesso degli arcani ch'ella contiene. I *Gnostici*, o sapienti com'essi si chiamavano, erano di costoro. Il tuono che prendevano i Valentiniani era il più sollevato e orgoglioso che udir si potesse. Sant'Ireneo ce li descrive *perfectos semetipsos vocantes, quasi nemo possit exæquari magnitudini agnitionis ipsorum, nec si Paulum aut Petrum dicas, vel alterum quendam Apostolorum, sed plus omnibus se cognovisse, et magnitudinem agnitionis illius, quæ est inenarrabilis virtutis, solos ebibisse.* (L. I, c. IX). E quale poi era di cotesti perfetti la vita, i costumi? Oimè! non era vizio che potesse macchiare la loro santità; bastava loro l'infinita sapienza. Quindi chi volesse vedere quali mostruose e sozze cose operassero, legga lo stesso S. Ireneo (*l. c.*) ed Epifanio (*Haer.* XXXI), ed imparerà di che fatta sia la perfezione di que' filosofi a' quali tutta la natura divina è manifesta.

alle idee astratte, le quali solo stabiliscono il metodo; dall'altra non si vogliono riconoscere *idee vote*. Quindi conviene che entri in mezzo l'immaginazione che renda concreto l'astratto, che ciò che è voto l'empisca (1): ecco la confusione e il rimescolamento di tutte le cose nel regno della filosofia: si spiega, è vero, una grande attività in queste permutazioni e contraffazioni d'idee, un'attività creatrice; ma perciò stesso un'attività falsa, un attività pel male (2).

1419. Ciò che è ancora più strano però si è il vedere che il Bardilli, che pure riduce ogni pensiero ad una prima fonte identica colla fonte dell'essere, segni poi l'*essere in sè stesso* con questa strana formola *B-B*, la quale non altro esprime che il *nulla* (3). Così, sostituito il *nulla* all'*essere*, si è pervenuto al contrario termine da quello a cui si tendeva, chè mentre si voleva realizzare e compire ogni pensiero, si giunse in quella vece a trovare il *nulla* per fondamento di *ogni pensiero*. Si riscontra qui di novo la sorgente dell'Hegelianismo.

1420. Di più ancora: il Bardilli partì dall'*applicazione del pensiero*, senza la quale egli conobbe non potersi conoscere il *pensiero puro*. Dove tendeva egli come in suo termine? al *pensiero puro*. Quindi così pose il problema della filosofia: «In che « modo si può riportare il pensiero come pensiero, nella sua « applicazione come applicazione, al pensiero stesso come « pensiero?», e in altre parole: «Come si può riportare il « pensiero applicato, al pensiero puro anteriore ad ogni appli- « zione?» (4).

---

(1) Ho già osservato l'errore de' novi platonici, che cangiano Dio in un'idea astratta della mente umana, o un'idea astratta in Dio. Così la mente si divinizza; un'idea diventa un ente reale, il primo degli enti: si presenta in tali confusioni e pervertimenti un caos filosofico, si scopre il *gran nulla de' Buddisti*.

(2) I santi Padri riconobbero una grande attività di spirito ne' Valentiniani, e in altri tali acuti eretici. San Girolamo dice, che non può inventare tali errori, *nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturæ quæ a Deo artifice sunt creata*. E soggiunge: *Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus*. In Os. c. X.

(3) Colla lettera *B* segna il Bardilli la *realità*, cioè quel *carattere* che risulta dal pensiero applicato alla sua materia, e col segno —*B* vuol significare il pensiero presente nell'applicazione. Or come mai il pensiero presente nell'applicazione sua alla materia sarà una semplice negazione della materia?

(4) Sembrerebbe che nel sistema del Bardilli questo *pensiero puro* ed assoluto fosse l'ultimo anzi che il primo, mentre il Bardilli parte dall'*applicazione del pensiero* per recar poi tutto al *pensiero puro*: e che quindi non potesse convenire la censura che gli abbiamo fatta al cominciamento di questo articolo, la quale sta bene allo Schelling. Ma chi va ben addentro nel sistema del Bardilli, s'accorgerà che anche questo merita la stessa animavversione. Poichè anche il Bardilli nel riportare tutto all'assoluto (pensiero

Il pensiero come pensiero del Bardilli è un pensiero privo di soggetto, d'oggetto, di relazione tra soggetto ed oggetto: s'esprime con un infinitivo, *pensare*, determinato e determinante. Ora un simile pensiero non può essere che un astratto, nè mai alcuno l'esperimentò o il conobbe esistente in realtà. E veramente il pensiero non può essere che un atto, nè un atto può esistere se non c'è chi lo fa, e se non ha un termine ove finisca e riposi. Il Bardilli accorda che questo pensare non si può conoscere in se stesso, ma solo nella sua applicazione: tuttavia egli, senza prova alcuna, siccome lo Schelling, ve lo presenta quasi fosse qualche cosa di sussistente e di attivissimo.

1421. Ed è pure degno d'attenzione, quanto i filosofi della scuola tedesca abusino dell'astrazione. Sembra un principio del senso comune questo, che « togliendo via da una cosa qualche sua parte, ella si renda minore », e in generale, « togliendo via da una cosa qualche sua perfezione, ella si rimanga più imperfetta ». Ora certo è che l'oggetto del pensiero è una perfezione del pensiero: più sono gli oggetti a cui il pensiero s'estende, più egli è vasto e perfetto. Diminuisco io gli oggetti al pensiero? ed io rendo quel pensiero meno conoscitivo, lo impiccolisco, lo rendo meno attivo. Riduco io gli oggetti del pensiero a piccolissimo numero ed a cose tenuissime? ho impoverito il pensiero via più. Tolgo via tutti affatto i suoi oggetti? il pensiero reale più non esiste, non esiste al più che un concetto astratto del *pensare*, della possibilità del pensiero. Non sembra, che ridotto il pensiero a questo stato, io l'abbia condotto al suo stato imperfettissimo? ad una mera potenza senz'atto? Certo così direbbe il buon senso, e il senso comune. Quel *pensare* così astratto e *voto* d'ogni oggetto è una tenuissima astrazione. Non così pel Bardilli: egli, sull'orme dello Schelling, di tutto ciò non s'accorge, e pretende anzi d'essere pervenuto con tale astrazione alla massima attività del pensiero; nega che quel pensiero sia *voto*, ma sostiene che si deva chiamare *pensiero puro*. Questa è una evidente stranezza: ma conviene vedere che cosa può aver condotto què filosofi ad un sì novo errore.

---

come pensiero) mette il fondamento d'ogni *cognizione ragionevole*. Nulla cognizione dunque, nulla certezza prima d'avere riportato la cognizione all'assoluto. Non comincia dunque in questo sistema la cognizione e la certezza umana se non dall'assoluto: ed i ragionamenti che fa il Bardilli per rinvenire e fondare questo assoluto sono tutti gratuiti e ipotetici: il sistema dunque è privo di un punto fermo su cui si regga, parte dalla *supposizione*, come appunto pretende l'Hegel, che sia necessario di fare.

1422. Primieramente s' osservi, che quando si spoglia il pensare di tutti i suoi *modi*, non rimane che *pensiero essenziale*, cioè ciò che forma l'*essenza* dell'attività pensante. Ora egli è facile supporre questa essenza esistente per se stessa, in luogo che riconoscerla per una semplice *astrazione* della mente. A prendere quest'equivoco, e trasformare un'*attività mentale ed astratta* in una attività reale, basta ignorare la natura del nostro concepire astratto, che non è concezione d'alcuna cosa, ma più tosto uno iniziamento della concezione. Confusero dunque l'*essenziale pensare*, come noi lo concepiamo astrattamente e inizialmente, il quale non ha alcun' esistenza reale e propria, coll'*essenziale pensare* compito e sussistente: e così supposero che il pensar nostro, diviso per virtù della mente da' suoi oggetti, e solo in se stesso contemplato, desse un concetto d' un'attività di pensiero *essenziale* e però infinita.

Essi non conobbero dunque bene la natura del nostro concepire, il quale (nell'ordine naturale) non vede le essenze delle cose sussistenti in sè, ma solo in tanto che il senso gliele somministra, e di tutto ciò che il senso non somministra, nulla conosce fuori che l'essere comunissimo, che non costituisce veruna essenza reale o sia di cosa sussistente. Essi confusero dunque insieme i due significati che prende in latino la parola *infinitum*, la quale vale egualmente per dire 1° che la cosa non è finita, è priva del suo debito fine, delle sue determinazioni, in una parola è *imperfettissima*; 2° e che la cosa è priva di limiti e di confini, è *perfettissima*. Ciò che è *indeterminato* e quindi imperfettissimo a segno che non può nè manco esistere, essi lo presero per ciò che è complettissimo e perfettissimo: e in questa indeterminazione essi videro, colla loro fantasia, l'infinito in contrario senso da quello nel quale vedere ce lo dovevano. In fatti, avvi un *infinito negativo* ossia in potenza, ed è proprio oggetto della nostra intelligenza, la quale non essendo a nulla determinata, può però ricevere tutte le forme e tutte le determinazioni; ma non già un *infinito positivo*. Intanto nell'infinito negativo in luogo di vedere un gran voto da riempiere, si compiacquero di vedere un' infinita attività creata dalle loro fantasie. Tuttavia nell'*infinito negativo*, cioè nella mancanza di tutto, non potevano non riconoscere il *nulla*; quindi introdussero il gran nulla come il fonte del tutto! « L'*Io*, « dice lo Scelling (e vuol dire l'*Io* primitivo), non è punto un « essere, una cosa; egli non ha alcun attributo fuori che questa « proprietà negativa. Il primo problema della filosofia è di tro-

« var ciò che possa essere assolutamente conosciuto come un « essere » (1). Essi vengono dunque a confessare di far creare tutte le cose dal nulla! alla nulla discesero per trovare la nostra attività! Se questo non è un contraddirsi manifesto, non so qual sarà. A me pare che Dio abbia fatto giustizia di costoro, confondendo a questo segno la loro lingua. Essi dissero: « Filosofare « sulla natura, è la medesima cosa che creare la natura » (2). Sì, e Iddio vi permette di por mano a crear la natura, e vi fa confessare, che tutta l'attività creatrice che è in vostro potere, la cercate e la trovate nel nulla! Così questi filosofi, novi creatori, pronunziano sentenza di se stessi. Grandi e laboriose sono le loro speculazioni: ma rinvengono finalmente l'attività creatrice? dove mai? nell'uomo certamente; levando dall'uomo tutto ciò che a quell'attività creatrice non si dicea. Ciò che rimase dopo levato tutto questo, fu quella cercata attività: che rimase? udiamolo da loro stessi: il nulla, il perfetto nulla.

1423. Questo ancora conferì a produrre l'errore di credere, che il concetto del semplice pensare spoglio de' suoi oggetti contenesse qualche cosa d'infinito, un'infinita attività. Gli oggetti reali e positivi del pensier nostro sono limitati. Furono dunque presi per altrettante limitazioni del pensiero; e fu creduto, che tolte via tutte le limitazioni, si avrebbe un pensiero infinito. Ma è un errore il pensare, che togliendo via dal pensiero gli oggetti finiti, si togliessero da lui le limitazioni. Ciò sarebbe stato vero, se il pensiero avesse avuto per sè un oggetto infinito e completo, il quale venisse limitato dagli oggetti finiti. Ma il pensiero ha bensì per sè un oggetto infinito, l'*essere in universale*; ma quest'essere non è infinito che inizialmente, e non completamente; egli piuttosto dee dirsi indeterminato che infinito, preso nel senso positivo, « chè l'essere che noi vediamo è l'atto d'essere nel suo principio, ma privo de' termini ove quest'atto si compie e riposa ». In secondo luogo, col sopravvenire degli oggetti finiti e determinati nell'intendimento, non cessa di risplendere in esso l'essere in universale; questo rimane immutabile, e solo si determina, si finisce e perfeziona parzialmente negli oggetti limitati che presentati gli sono. Gli oggetti limitati sono « de' perfezionamenti parziali dell'idea dell'essere in universale ». Quest'idea dunque riman sempre nella mente; salvochè, togliendo da lei i suoi perfezionamenti parziali, o sia le sue determinazioni, ella rimane nello stato dell'imperfezion

(1) *Systeme des trascendentales Idealismus*, 1800, Vol. III, facc. 48-49.
(2) *Natur Wissenschaft*, facc. 3.

primitiva, nella massima imperfezione, com'ella si stava in noi nel primo momento che ci appare presente. Colla concezione degli oggetti particolari si trae l'intendimento della potenza all'atto, e quindi tali oggetti pensati quali essenze o idee sono anch'essi, come assai bene conobbero gli antichi, altrettante *forme* che perfezionano l'intelletto traendolo ad un atto più perfetto, e non *materia* del medesimo (1005 e segg.).

1424. Se io prendo un oggetto limitato, e tolgo via da lui i suoi limiti, egli mi si rende in qualche modo illimitato. Questo discorso, che va bene applicato agli *oggetti* del pensiero, non si può applicare al *pensiero* stesso al modo che fa il Bardilli con altri tedeschi. Essi non distinguono negli oggetti 1° il positivo, 2° e la limitazione: ma suppongono che gli oggetti stessi sieno i limiti del pensiero e nulla più; e ciò perchè non analizzarono abbastanza il pensiero, non distinsero con bastevole precisione l'*atto* del pensiero e l'*oggetto* suo: e in vece di partir da questo, partirono da quello, come ho detto già sopra (1338 e segg.), e attribuirono all'atto del pensiero ciò che del solo oggetto del pensiero s'avvera.

1425. Oltracciò il materialismo del secolo si vede penetrato in quelle speculazioni sì astratte e apparentemente volte ad uno spiritualismo esagerato. Poichè avendo costoro sempre presente ciò che avviene nel senso, parlano dell'intendimento colle maniere solo a questo applicabili. E come nel senso videro la *materia*, così supposero che anche gli oggetti dell'intendimento fossero qualche cosa di simile alla *materia*, e ch'essi lo restringessero e limitassero: e non conobbero il loro esser di *forma*; di che avvenne, che togliendoli via dall'intendimento, parve ad essi di sgombrare da esso qualche cosa di materiale che l'angustiasse (1).

A malgrado di tutto ciò, ricadono a quando a quando nella contraddizione sopra indicata, di mettere il massimo positivo nel negativo. Poichè non possono talora non-vedere, che, depauperato l'intendimento de' suoi oggetti, s'attenua, e riman poco, e finalmente diviene un bel nulla.

1426. Il Bardilli dice, che il pensiero, sgombrato da ogni oggetto e da ogni soggetto, si appura, e rimane il *pensare come pensare*, che è quanto dire l'essenziale pensare. Ma che cosa è, secondo il Bardilli, questo pensare come pensare? La *possibilità*

(1) S. Tommaso all'opposto insegnò, che l'oggetto del pensiero perfezionava il pensiero: *Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis.* C. G.

delle cose. Ora qui vedete intanto come continua l'equivoco tante volte da me indicato, di attribuire all'atto del pensiero ciò che non appartiene che all'oggetto del pensiero. La *possibilità* com' ho dimostrato, non è che una proprietà dell'oggetto essenziale del pensiero, cioè dell'essere in universale. Il Bardilli non la ripone nell'oggetto del pensiero, ma nel pensare come pensare. Così è trasferito ciò che è proprio dell'*oggetto*, all'atto del pensiero.

1427. Di più: come esprime il Bardilli questa *possibilità*? Come una quantità negativa (1). La possibilità dunque è una pura negazione di realità? Troppo poco, a dir vero, chè una quantità negativa è meno di nulla nè si dà nella mente senza relazione a una positiva.

Pure la *possibilità*, che d'una parte pel Bardilli è una quantità negativa, dall'altra per lui è il fondamento della *realità*, è il *pensare come pensare*, la somma attività, Dio medesimo!

La possibilità è dunque meno che il nulla, e meno che il nulla è il vostro Dio: si è divinizzato il nulla, il meno che il nulla! Questa possibilità però è il *pensare come pensare*, e si trova nell'uomo. Ecco il *pensare* dell'uomo da una parte dichiarato men che nulla, dall'altra dichiarato Dio!

1428. La *realità*, dice il nostro filosofo, non è che una nova determinazione della *possibilità*. La realità dunque è una determinazione del men che nulla! e nello stesso tempo una determinazione di Dio! La *materia* fa questa determinazione, ma essa stessa non è che pel pensiero e col pensiero, il quale si moltiplica replicando se stesso in se stesso. Intanto la *possibilità* e la *realità* sono fattori che entrano in ogni *oggetto*, e compongono la natura, che non è se non una manifestazione, una determinazione di quel Dio che è men che nulla!

Questi non sembrano solamente deliri d'infermi, ma ancora tormenti d'uomini temerari.

I, XLVI. E capo XLVIII: *Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit: quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur.*

(1) — *B* è per Bardilli il segno che esprime la *possibilità*.

CAPITOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA DI VITTORE COUSIN.

ARTICOLO I.

ESPOSIZIONE DEL SISTEMA.

1429. Il signor Vittore Cousin, professore di Filosofia alla facoltà delle lettere di Parigi, derivò molte sue dottrine dalla scuola tedesca: ma la chiarezza della lingua di cui egli fa uso, la facondia sua propria, e il metodo più sano ond'egli le tratta, danno a quelle dottrine delle forme eleganti, ed un novo splendore, nel tempo stesso che le rendono più popolari conducendole a intrattenersi nella comune società degli uomini.

1430. Egli parte da un fatto della coscienza.

Questo fatto della coscienza manifesta tre idee, secondo lui, che costituiscono, com'egli dice, il *fondo stesso della ragione* (1).

Ecco com'egli si esprime sul fatto della coscienza, dal quale egli parte.

« Lo studio della coscienza (2) è lo studio dell'umanità. Lo « studio della coscienza nel dizionario filosofico s'appella Psi« cologia. Nella coscienza ci hanno mille e mille fenomeni come « nel mondo esteriore, ma tutti i fatti della coscienza possono « riassumersi e si riassumono (io credo d'averlo altra volta mo« strato) in un fatto costante, permanente, universale, che sussiste « in tutte le circostanze possibili, che ha luogo nella coscienza « d'un pastore come in quella del Leibnizio, e che sta nella co-

(1) Lezione V del 21 Maggio 1828, facc. 15.

(2) La precisione delle espressioni non è mai soverchia, quando la discussione è recata agli ultimi termini. In un ragionamento spinto molto avanti, qualunque *menomo* difetto d'espressione è fatale, è germe d'errori gravissimi nelle conseguenze. Perciò io non credo inutile di notare ogni piccola cosa, che a me paia inesatta nelle espressioni del signor Cousin. A ragion d'esempio osserverò qui, che questa maniera, « Lo studio della coscienza è lo studio dell'umanità », sebbene abbia un senso verissimo, tuttavia ella presenta d'altra parte anche un senso falso. La *coscienza* è intellettiva. Ora appunto perchè è intellettiva essa ci conduce a cose che sono fuori della coscienza, delle quali lo studio dell'umanità ha bisogno. La parola *coscienza* dunque o esprime solamente un'affezion soggettiva, e presa in questo significato, non è vero che si rinserri in questo solo lo studio dell'umanità: o ci manoduce ad oggetti fuori di noi, e diversi nel loro *atto d'esistere* dalla coscienza nostra; e lo studio della umanità anche collo studio di questi oggetti si completa, sebbene non sieno nella nostra coscienza.

« scienza ad una sola condizione, cioè alla condizione che v'ab-
« bia un atto della coscienza» (1).

Ed ecco come egli descrive questo fatto principale:

« Fino a tanto che l'uomo non si conosce, non s'appercepisce, « egli non ha coscienza di sè, non conosce, non appercepisce « nulla (2); poichè noi non possiamo saper cos'alcuna se non « in tanto che noi siamo per noi stessi (3), cioè a dire in tanto « che noi sappiamo che noi siamo. Ogni sapere qualunque im- « plica il sapere di se stesso (4), non certo un sapere sviluppato; « ma quel sapere che consiste almeno in sapere che noi siamo (5). « Fino a tanto che l'uomo non è per sè, egli è come se non « fosse; ma dall'istante ch'egli si conosce (e notate ch'io non « parlo qui di un sapere sviluppato e scientifico), egli non si « conosce che a condizione di saper tutto il resto nella maniera « che sa se stesso (6). Tutto è dato in tutto (7); e l'uomo apper- « cependosi, col pure affacciarsi a se stesso, tocca già col suo « intendimento tutto ciò ch'egli può apprender più tardi ».

Ora sentiamo in che modo il signor Cousin spiega questa sua

---

(1) I titoli di *costante*, *permanente*, *universale* ecc., non si devono intendere nel loro senso rigoroso: in fatti quel fatto della coscienza è *condizionato*; egli esige che la coscienza cominci ad essere, ch'ella abbia un atto. Ora la coscienza individuale dell'uomo non essendo necessaria nè avendo sempre esistito, nè pur quel fatto che nella nostra coscienza contingente si manifesta fu sempre.

(2) L'*essere in universale* è conosciuto da noi prima che abbiamo *idea* e molto più prima che abbiamo coscienza di noi stessi, ma in tale stato, in cui non abbiamo di noi che un puro sentimento, non una cognizione (439 e segg.). Ancora, noi conosciamo il mondo esteriore, o almeno la nostra animalità prima di noi stessi come persone.

(3) Questa frase, « essere per noi stessi », non ha una piena verità se non nel sistema del Fichte, nel quale l'*Io* pone se stesso con una attività sua propria: ma di quest'attività *nova* manca ogni ragion sufficiente, siccome ho detto (1388); e quindi l'*Io* che pone, che determina, che crea liberamente se stesso, applicato all'uomo è una chimera. Egli è però vero, che il passaggio dal non aver coscienza di noi all'averla è ammirando, ci aggiunge una parte di noi stessi, e acquistiamo per esso un novo modo di essere.

(4) Questo è quello ch'io nego: ogni sapere implica il *sentimento*, ma non il *sapere di se stesso*.

(5) Noi sappiamo di essere, cioè abbiamo l'idea della nostra esistenza dopo che abbiamo avuto l'idea dell'esistenza in universale.

(6) Quando noi sappiamo di essere, sappiamo anco che cosa siamo: in altre parole, quando noi sappiamo la nostra esistenza, abbiamo ancora l'idea della nostra essenza specifica, come ha detto in altre parole s. Agostino (1196 n. e 1201). Non così di tante altre cose, delle quali possiamo saper l'esistenza senza sapere che cosa sieno positivamente; ma conoscendo di esse solo una *relazione* che hanno con ciò che è a noi positivamente noto.

(7) Questa è una di quelle frasi enfatiche che nulla dicono di preciso. A me pare evidente, che il necessario non racchiuda il contingente (reale), nè che un contingente racchiuda un altro contingente che da lui non dipende. Dunque tutto non è dato in tutto.

sentenza, che in qualunque cognizione nostra si deva necessariamente trovar tutto il resto; e spero che non sarà discaro al mio lettore ch'io rechi intero il passo sebbene un po' lungo dell'eloquente filosofo.

« Quand'io mi appercepisco, dic'egli, io mi discerno da tutto « ciò che non sono io (1). E discernendomi da tutto ciò che « non sono io, faccio due cose 1° affermo me stesso come esi- « stente, 2° affermo altresì come esistente ciò da cui io mi « distinguo (2). Io non sono io, io non sono quest'io che non si « confonde con nulla di straniero a lui, che a condizione di di- « stinguermi da tutto il resto (3); e distinguersi da qualche cosa « è supporre esistente (4) ciò da cui l'uomo distingue se stesso. « L'uomo non trova dunque se stesso se non trovando qualche « cosa che lo circonda e per conseguente lo limita (5). E vera- « mente, tornate un po' dentro di voi: voi conoscerete che l'*io* « che siete voi è un *io* limitato da tutte parti per gli oggetti

(1) Questa maniera di parlare è equivoca: nel caso che io non appercepissi che me stesso, il resto non lo conoscerei ancora punto nè poco. Se s'intende dunque ch'io non mi confonderei col resto che non conosco, quest'è troppo chiaro, ma se si vuole, ch'io distingua me dall'altre cose, con un atto positivo, come vuole il sig. Cousin, questa non sarà mai condizione indispensabile dell'immediata percezione di me stesso.

(2) Nego questa conseguenza, e la ragione risulta dalla nota precedente: io non penso punto a tutto quello che non sono io, e non pensandoci, non c'è la possibilità ch'io mi confonda con ciò a cui io non penso, con ciò che non conosco. Ora il non pensare una cosa, non è affermare ch'ella esista.

(3) Ripeto che basta ch'io mi distingua *negativamente*, cioè basta ch'io *non* conosca tutte l'altre cose, e conosca me solo, affinchè io sia già da tutte l'altre cose distinto. Il ragionamento del signor Cousin suppone vero quello che è in questione, e pecca perciò di petizione di principio. In fatti poniamo che fosse vero che noi nella prima nostra cognizione appercepissimo tutte le cose: in tal caso solo sarebbe vero che noi non potremmo appercepir noi stessi, se non affermando insieme l'esistenza dell'altre cose come distinta da noi.

(4) Se si trattasse di distinguersi con un atto positivo, lo concedo: ma io non ho bisogno di far alcun atto a far sì, che una cosa da me percepita non la confonda con altra che io non conosco. Io percepisco la cupola di s. Pietro: si dirà che io ho bisogno di percepire altresì la torre di Pisa per non confonderla con questa? avrò io bisogno d'affermare l'esistenza dell'obelisco di Sisto, per poter dire d'avere percepito distintamente l'Apollo vaticano? L'una percezione è distinta dall'altra per sua natura, e non per un atto positivo ch'io faccia, col quale dall'altre cose io la separi affermando la sua esistenza.

Non nego però, che ov'io trovi e noti maggiori differenze delle cose fra loro, massime delle cose simili, io mi formi con ciò una più distinta nozione di ciascuna.

(5) L'uomo non è limitato dall'altre cose, se non in quanto queste concorrano a costituirlo: è la sua natura stessa, che è limitata: quindi percepisce i suoi limiti percependo la sua natura: la quale è distinta essenzialmente dall'altre nature per se medesima.

« esteriori (1). Quest'*io* è dunque finito; ed in tanto ch'egli è « limitalo e finito, egli è l'*io* (2). Ma se il mondo esteriore limita « l'*io* e gli fa ostacolo in tutti i sensi, l'*io* altresì agisce sul mondo « esteriore, lo modifica, s'oppone all'azione di lui e gli imprime « la sua in qualche grado; e questo grado d'azione, sia egli « pur debile, si rende pel mondo esteriore un confine, un limi- « te (3). Così il mondo o il *non-io* che nella sua opposizione all'*io* è « limite dell'*io*, è alla sua volta contraddetto, modificato, limitato « dall'*io*, il quale perciò nello stesso tempo ch'egli è costretto « di riconoscersi limitato, terminato, finito, marca alla sua volta « il mondo esterno (il *non-io*), dal quale egli distingue se stesso, « del carattere di terminato, limitato e finito (4). Ecco l'oppo- « sizione mutua nella quale noi sentiamo noi stessi; questa op- « posizione è permanente nella coscienza, dura quanto la co- « scienza (5).

Fin qui s'ascolta il linguaggio del Fichte; ma il filosofo francese passa ben tosto più avanti, accompagnandosi, com'egli pare, collo Schelling nel modo seguente:

« Questa opposizione, a ben riflettere, si risolve in una sola « e medesima nozione, quella del finito. Quest'*io* che noi siamo « è finito: il *non-io* che lo limita è parimente finito e limitato « dall'*io* (6). Essi sono limitati in gradi diversi, ma sono pure « entrambi limitati; noi siamo dunque ancora nella sfera del fi- « nito. Non c'è egli altro nella coscienza?

« Sì: nello stesso tempo che la coscienza percepisce l'*io* come « finito nella sua opposizione al *non-io* finito parimente, ella

---

(1) Le cose esterne non costituenti l'uomo possono mettere de' limiti all'*esercizio* delle sue facoltà, e agli *effetti* che queste fuori di sè potrebbero produrre; ma questa non è la limitazione essenziale dell'uomo, n'è solo una conseguenza, un effetto: il mondo dunque non è quello che limita essenzialmente l'uomo: se non ci fosse il mondo esterno, l'uomo sarebbe ugualmente limitato.

(2) Non in tanto che è limitato dalle cose esteriori, ma in tanto che ha una limitazione interna e intrinseca alla sua natura.

(3) Il mondo esteriore non riceve la sua limitazione dall' *Io*, ma la ha in se medesimo, nella sua propria natura. Non si può dire nè pure, propriamente parlando, che l'*Io* limiti l'*azione* delle forze del mondo esteriore; ma ne modifica solo gli effetti, rimanendo uguale la quantità d'azione delle dette forze; che anzi l'*Io*, e le forze del mondo esteriore contrapponendosi reciprocamente, or s'impediscono ne' loro *movimenti* ed effetti, ed ora anzi s'aiutano ed eccitano.

(4) Tutto ciò è falso, come abbiamo detto nelle note precedenti: il mondo sarebbe limitato, quantunque non ci fosse l'uomo.

(5) Noi sentiamo noi stessi per un sentimento fondamentale, e questo sentimento di noi stessi accompagna le *sensazioni* che riceviamo dal mondo esteriore. Queste poi se in parte ci limitano, in parte tolgono altresì la nostra limitazione naturale, quale è quella della nullità di percezioni sensibili esterne, e della ignoranza che è in noi precedentemente alle sensazioni acquisite.

(6) Si vedano le note precedenti.

« riferisce quest'*io* e questo *non-io* finiti, limitati, relativi, con-
« tingenti, a una unità superiore, assoluta e necessaria che li « contiene in sè e che li spiega, e che ha tutti i caratteri opposti « a quelli che l'*io* trova in se stesso e nel *non-io* che gli è ana- « logo (1). Quest'unità è assoluta, come l'*io* e il *non-io* sono « relativi. Quest' unità è una sostanza (2), come l'*io* e il *non-io*, « sebbene sostanziali per la loro relazione colla sostanza, sono « in se stessi de' semplici fenomeni, limitati come i fenomeni, « sparenti e ricomparenti come fanno i fenomeni (3). Di più « questa unità superiore non è solo una sostanza, è una causa « altresì. E veramente l'*io* non si sente che ne' suoi atti, come « una causa che agisce sul mondo esteriore (4); e il mondo

---

(1) L'analisi della *percezione intellettiva* non dà tutto ciò. Ciò ch'ella dà si è, che l'uomo, percependo qualche cosa di finito, siccome se stesso, o qualche reale esterno (i finiti esterni nel concetto loro, sono tutti indipendenti così, che si può percepir l'uno senza l'altro), egli riferisce questo finito, percepito col sentimento, all'*idea dell'essere* in universale, e con questa relazione lo intende. Ora in questa prima operazione l'*essere* è una unità assoluta e necessaria, ma solamente nell'*ordine logico*; quell'essere non si apprende come un ente reale, avente la *sussistenza* in sè, nel qual rispetto si riconosce per sostanza e per causa reale. Nella prima percezione dunque entra bensì qualche cosa d'assoluto, cioè l'essere come *inizio della cognizione*, ma non l'essere come *sussistente*, sostanza e causa suprema.

(2) L'*idea dell'essere* che si contiene nella percezione non è una *sussistenza* ancora per noi, quindi non si può dire una sostanza, una causa efficiente, ma solo formale. Bensì è vero, che mediante una *riflessione* sull'essere stesso si può venire a conoscere che ci dee essere un Essere primo e sussistente, compimento dell'Essere ideale; ma ciò non vuol dire che l'abbiam percepito nel primo atto intellettivo, ma solo, che n'abbiamo un indizio, una similitudine, un condizionale, una regola per conoscerlo, un cominciamento. Altri domanda: Quale è la via di Roma? gli viene risposto: Questa: egli la vede, l'ha percepita. Ha percepito per questo Roma? Non ancora, ma solo la via da giungervi. Alcun altro chiede: Quant' è l'altezza di quella montagna? Un geometra si accosta, e gl'insegna il metodo migliore da rilevare quell'altezza. Colui che l'ha appreso sa ancora qual sia l'altezza della montagna? Nè punto nè poco. Può essere che taluno risponda al geometra: Che mi trattieni insegnandomi questo metodo? io ho ora bisogno di saper quell'altezza, e non il metodo di trovarla. Il conoscere dunque la *via* o la *regola* per rinvenire una cosa o una cognizione che noi cerchiamo, non è punto il medesimo che l'avere già quella cosa o quella cognizione. Quindi se nell'analisi della percezione, anzi nel primissimo atto della nostra intelligenza si trova un dato, una via, una regola, secondo la quale noi ragionando possiamo venire alla cognizione dell'esistenza di un Ente primo, assoluto, sussistenza essenziale, e causa del tutto: non consegue mica da ciò, che anche l'esistenza del detto essere sia a noi data in quella prima intellezione, e molto meno che si deva conchiudere percepir noi il detto essere nella prima delle nostre percezioni.

(3) L'*Io* intellettivo comparito una volta, non iscomparisce più, perchè è immortale. Gli elementi della materia non iscompariscono, ma solo le loro varie composizioni.

(4) Si sente anche in se stesso, ed è perchè sente sè, che sente il mondo esteriore. Egli però *avverte* di sentirsi solo dopo che ha sentito il mondo esteriore.

« esteriore non entra nella conoscenza dell'*io* se non per le im-
« pressioni ch'egli fa sopra di questo, per le sensazioni che l'*io*
« prova, e non produce, non può distruggere non può quindi
« riferire a sè, e perciò riferisce a qualche cosa di straniero a
« sè siccome a causa, questa causa fuor di lui è il mondo (1):
« ma avendovi qui una causa finita, e l'*io* pure essendo una causa
« finita; l'unità, la sostanza che contiene l'*io*, e il *non-io* essendo
« una causa, dee essere conseguentemente alla sua natura una
« causa infinita » (2).

ARTICOLO II.

È IMPOSSIBILE PARTIRE DALLA TRIPLICE PERCEZIONE DEL COUSIN.

§. 1.

Non è necessario che nella prima percezione si percepisca la causa assoluta ed infinita.

1431. Non si dee confondere l'*ordine delle cose reali* coll'*ordine delle idee* che non sono che alla mente.

Nell'ordine delle cose reali è manifesto, che non può sussistere nessun ente contingente e limitato, se non esiste un ente necessario ed assoluto che gli dia l'esistenza.

Ma dato che degli enti contingenti e limitati già sussistano, si possono essi *percepire* senza bisogno di percepire l'essere necessario ed assoluto che ha dato loro l'esistenza? Questa è una questione appartenente all'ordine del conoscere, al modo del percepire, che non conviene confondere colla prima.

1432. Ora quale può essere il diritto metodo da seguire a chi voglia sciorre questa seconda questione? Forse l'esaminare la

---

(1) Il Cousin qui suppone che lo spirito umano 1° si senta modificato dal mondo esteriore; 2° che non potendo riferire a sè queste modificazioni, le riferisca ad un agente esteriore, al mondo; 3° che, essendo il mondo limitato, ricorra in ultimo ad una causa illimitata. Non sono questi tre passi? e non sono essenzialmente successivi? può lo spirito nostro riferire al mondo esteriore le sue sensazioni, senza aver prima provate le sensazioni stesse? può ricorrere all'ultima causa senza aver prima provate le sensazioni, e riferitele al mondo, e trovato questo limitato ed esigente un illimitato? Se questi tre passi sono successivi, non si possono dunque trovare tutti tre nel primo atto della coscienza; ma è mestieri che in questa, prima entrino le sensazioni, di poi il pensiero del mondo esteriore, o sia la percezione de' corpi, e in terzo luogo che sopravvenga una riflessione colla quale finalmente l'uomo s'innalzi a Dio.

(2) *Leçon 21 Mai 1829.*

relazione che tiene l'ente contingente col necessario? No certo; sarebbe un ricorrere all'*ordine delle cose reali*, quando si tratta di cercar l'*ordine* e la natura *delle idee* e delle percezioni. Il vero e natural metodo non può esser altro che questo, di pigliare la *percezione intellettiva* com' ella è nel fatto, *osservarla*, e sottometterla all'analisi: non già esaminare *a priori* com'ella *deva* essere, ma contentarsi di riconoscere com' ella *è*. Tutti i ragionamenti del professor di Parigi si riducono a stabilire come la percezione deva essere; e questo è un fare abuso del ragionamento *a priori*: egli ci dice in sostanza: « Il finito non può *stare* senza l'infinito; dunque il finito non si può *percepire* senza l'infinito ». Il principio è vero; la conseguenza è falsa: il principio appartiene all'*ordine delle cose reali*; le conseguenze appartengono all'*ordine delle idee*: sono mescolati i due ordini; nè ciò che è vero nel primo, si dee credere necessariamente vero nel secondo, se non si prova.

Non si cominci dunque dall' impor leggi alla natura della cognizione; noi non siamo da tanto. Conviene in quella vece che noi cominciamo dall'esperienza, prendendo il fatto della cognizione tale qual' è, non quale noi crediamo che deva essere, che lo analizziamo, e che vediamo ciò ch' esso contiene, e quindi quali leggi egli segua. Ora la *percezione* si limita e termina negli oggetti percepiti (514-517); non va una linea oltre questi: se uno e limitato n'è l'oggetto, uno è il termine della percezione ed egualmente limitato. — Ma quell' oggetto non esiste se non condizionatamente ad altri oggetti.—Sia pur vero, ma esiste tuttavia la percezione di quell'oggetto indipendentemente dalle percezioni degli oggetti da' quali quel primo dipende: io posso percepire e conoscere il figlio nella sua propria esistenza senza conoscere il padre, posso conoscere il ruscello senza conoscer la fonte, posso percepire un frutto senza aver mai veduto la pianta; e tuttavia il figlio non esiste senza il padre, nè il ruscello senza la fonte, nè il frutto senza la pianta. Così parimente posso percepire il limitato senza percepire positivamente l'illimitato; sebbene il limitato non possa essere senza l'illimitato. E se si vuole analizzar bene la percezione intellettiva degli enti limitati, si troverà bensì ch'ella racchiude un concetto incipiente dell'illimitato (l'idea dell'essere), ma nessuna *positiva* cognizione, nessuna *percezione* d'un ente illimitato sussistente. La quale distinzione tra la *parte positiva* e la *parte vota* o *incipiente* delle nostre idee basta a sciorre tutte le apparenti ragioni, dalle quali può essere stata ingenerata quella opinione che rincresce a me di non poter dividere col valente professor parigino.

§. 2.

Non è necessario che nella percezione del mondo noi percepiamo intellettivamente noi stessi.

1433. Io proverò questa proposizione al modo stesso nel quale ho provata la precedente, cioè richiamando il lettore ad una analisi accurata dell'atto del percepire, e affinchè apparisca più evidente la prova, mi gioverò d'una qualità che quell'atto della percezione ha comune con qualunque azione d' un ente finito. A maggior chiarezza poi distribuirò tutto in una serie di proposizioni.

Prima proposizione: L'esperienza dimostra, che ogni azione d'un ente limitato ha un termine, o fuori dell'operante, o almeno distinto dal cominciamento dell'azione.

E veramente l'azione d'un ente limitato che comincia, procede, finisce, è una specie di movimento, pel quale l'attività dell'ente sorte da quello stato di virtualità o di potenza, e viene a produrre l'effetto; e questo effetto, termine di quell' attività che si spiega e trae fuori, è sempre diverso dal principio e dalla radice dell'atto. Poichè, s'egli non fosse in nessun modo diverso, non si potrebbe concepire mutazione avvenuta; mentre nel concetto di mutazione sta essenzialmente diversità e distinzione. Quando poi l'azione termina fuori dell'ente operante, allora questo non avviene se non per un cotal toccamento, o sia *unione* strettissima e continua coll'effetto prodotto esternamente, durante l'atto nel quale è prodotto: prodotto poi l'effetto, si stacca talora, o sembra staccato dall'azione della sua causa; talora anche cessa questa, e l'effetto solo allora si ritrova perfettamente distinto ed esteriore. È dunque legge d'ogni ente nel suo operare, di procedere da dentro di sè al di fuori: sicchè la radice dell'attività è nella natura intima dell'agente, e il termine nell'estremo di lui, o tutto di fuori. Di che viene il corollario, che il primo termine dell'azione d'un ente finito non è mai l'entità stessa radicale.

1434. *Seconda proposizione*: Se ogni nova azione degli enti procede dal di dentro al di fuori dell'ente, conviene che ciò avvenga ancora dell'azione che fa l'intendimento umano in percependo.

E ciò pure è confermato dall'esperienza: quindi l'intendimento intelligente non può aver mai per primo oggetto della sua facoltà intellettiva se stesso.

1435. *Terza proposizione*: Il termine della percezione è l'og-

getto suo, e l'oggetto della percezione vuol dire ciò che l'uomo colla percezione percepisce e conosce.

Questa proposizione è evidente:

E da essa nasce il corollario, che ciò che coll'atto della percezione si conosce, non è che l'oggetto della medesima e nulla più, nulla meno. Poichè se colla percezione l'uomo percepisse qualche altra cosa oltre l'oggetto della percezione, questa cosa percepita sarebbe appunto *oggetto*, per la definizione.

1436. *Conclusione.* Quindi colla prima percezione l'uomo, ente intellettivo, non può percepire se stesso, ma solo qualche altra cosa, che gli viene presentata siccome oggetto. Questo è quello che dall'esperienza è confermato: l'uomo non percepisce se stesso che mediante un movimento *riflesso*, col quale egli ritorna sopra di sè; il mondo esteriore all'incontro lo percepisce con una percezione diretta, colla quale per così dire, lascia se stesso, e se dimentica, per uscire a conoscere il mondo dove termina la sua percezione, e dove viene dalla limitazione dell'oggetto suo limitato. Come dunque il mondo esteriore non è l'*Io* percipiente, così la percezione del mondo esteriore e quella dell'*Io* sono due percezioni essenzialmente distinte; ed è impossibile all'uomo di percepire questi due oggetti (la prima volta) con un'identica percezione; non solo perchè essi sono essenzialmente distinti, ma sì ancora perchè vengono a lui presentati da due sentimenti essenzialmente diversi, cioè l'uno da un sentimento interno, l'altro dalle sensazioni esterne. Di che avviene, che l'atto del percepire in queste due percezioni ha una direzione contraria; che l'atto del percepire il mondo ha la direzione dal di dentro al di fuori, e l'atto di percepire se stessi ha la direzione (1) quasi a dir circolare dal di dentro al di dentro. Ora come un atto stesso non può avere due direzioni contrarie, così è assurdo il dire che una percezione sola e prima percepisca l'*Io* ed il mondo in uno. Ciò che può aver dato origine a questa falsa credenza si è la confusione tra il *sentimento* e la *percezione intellettiva.* Poichè noi nel percepire il mondo siccome ogni altro oggetto, siamo sempre accompagnati dal sentimento di noi stessi; dunque, si conchiuse, percepiamo anche intellettivamente noi stessi. Non vale la conseguenza perchè il sentimento è essenzialmente diverso dalla percezione intellettiva.

(1) Non vorrei che altri s'assottigliasse qui per mostrare che questo è un parlar metaforico. Sia pure, se così si vuole, ma egli non esprime meno chiaramente una differenza essenziale tra l'atto col quale si percepisce il mondo, e l'atto col quale si percepisce se stesso.

§. 3.

La prima intellezione essenziale onde move ogni ragionamento è quella dell'essere in universale.

1437. La triplice percezione dunque che descrive il signor Cousin, e ond'egli pretende che lo spirito umano cominci le sue operazioni, non esiste. Anzi lo spirito umano, allorchè prima si move a percepire qualche cosa, non può percepire più di ciò che il sentimento gli somministra.

Quindi come il sentimento è duplice, cioè di noi stessi e delle cose esteriori, così lo spirito non ha che due maniere di percezioni essenzialmente distinte, la percezione di noi e la percezione del mondo esterno.

La percezione poi dell'*infinito* non si ha in questa vita, chè l'essere infinito non si fa vedere allo spirito nostro come sussistente. onde di questo non ha l'uomo che un'idea negativa o incipiente, ed egli la trae da una *riflessione* che ragiona sulle *percezioni* di sè e del mondo, per la quale riconosce che questi enti finiti non potrebbero essere senza un infinito pel quale fossero.

Lo spirito umano dunque nel primo suo passo non può cominciare che con una delle due percezioni intellettive surriferite, 1° del mondo, 2° o di sè: percezioni che s'escludono a vicenda, sicchè s'egli comincia coll'una, egli non può cominciare coll'altra (1).

Ma sia che cominci coll'una, sia che cominci coll'altra ad esercitare la sua attività, l'analisi d'ambedue quelle percezioni ci dà questo risultamento, che lo spirito umano non potrebbe cominciare ad avere l'una o l'altra di esse, se non avesse prima

---

(1) San Tommaso fa cominciare lo sviluppo dell'intendimento umano dalla percezione del mondo sensibile; e solamente dopo percepito questo, pensa che l'intendimento si ripieghi sopra se medesimo. E veramente, qual movente potrebbe mai trarre la nostra ragione a ritorcere il suo sguardo in se stessa, movimento quasi contro natura, e così vedersi e conoscersi? Nessuno, ove prima ella non sia tratta dalla sua quiete naturale per gli stimoli delle cose esteriori. Questi traggono a sè da prima l'attenzione dell'intendimento. E in ciò l'intendimento si può assimigliare all'occhio. Che cosa l'occhio vede prima? se stesso? In modo veruno egli drizza il suo vedere ne' corpi esteriori, e questa è la scena che primieramente percepisce. Anzi se stesso non vedrebbe mai, senza lo specchio, nel quale mira non sè, ma la propria immagine, pure con quell'atto col quale vede il corpo esteriore del cristallo piombato. Questa parte però non s'acconcia all'intendimento propriamente, chè questo ha una virtù *riflessiva* a differenza del senso, per la quale « sè in sè rigira » come dice Dante. E tuttavia l'intendimento, prima che rifletta dee esser messo in movimento, e tratto all'atto suo diretto. Ved. s. Tomm. *S.* I, LXXXVII, I.

un'intuizione interiore, essenziale, non di un essere sussistente in sè, ma dell'essere in universale, che si fa alle cose tutte comunissimo, o, come l'abbiamo chiamato, *iniziale*. È dunque da questa *concezione* antecedente a tutto ciò che c'è d'acquisito nella mente, che conviene mover come da suo vero principio la Filosofia, siccome pure è da questa *concezione prima* che move ogni uomo necessariamente i suoi ragionamenti, e dalla quale trae tanto il bifolco ciò che discorre degli armenti e delle glebe solcate, quanto il savio ciò che medita intorno al giro degli astri e alla divina natura.

CAPITOLO IV.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI* PURO NON CI CONDUCE A CONOSCER NULLA NELL'ORDINE DEGLI ENTI SUSSISTENTI E FINITI.

1438. Le cose ragionate fin qui stabiliscono la possibilità d'un ragionamento *a priori*; chè dimostrano esserci un punto luminoso nella mente, anteriore a tutta l'esperienza sensibile, messo in noi quasi elemento di nostra natura, l'*essere* a noi sempre presentissimo.

Trovata la possibilità del ragionamento puro *a priori*, se ne possono stabilire i confini col seguente principio: «Tutto ciò che si comprende nell'idea dell'essere, o che da quest'idea sola ragionando, senz'appoggiarsi su altro dato d'esperienza, cavar si può, appartiene al ragionamento *a priori* puro»; e tutto ciò che per conoscersi da noi, oltre l'idea dell'essere, ha bisogno di qualche altro dato d'esperienza esterna od interna, non appartiene al ragionamento *a priori* puro.

1439. Ciò fermato, l'analisi dell'idea dell'*essere* in universale mostrerà le forze di questa maniera di ragionamento, rispondendo alle seguenti questioni: 1° Che cosa contiene in sè quell'idea? 2° Che cosa suppone come sua condizione? 3° Che cosa non contiene ella? 4° nè dal suo contenuto ragionando si può dedurre? Cominciamo dalle due ultime questioni, acciocchè col metodo di esclusione veniamo a restringere il campo delle nostre ricerche.

I. Che cosa l'*essere* presente alla mente non contiene in sè medesimo?

Abbiamo veduto, che l'essere, come ci sta presente essenzialmente allo spirito, è incompleto, che questa mancanza di compimento consiste nel mancare de' suoi termini, onde si dice *iniziale*, e conseguentemente *comune*, perchè, mancando de' termini,

è atto naturalmente a terminarsi e completarsi in infinite maniere.

Ora da somigliante limitazione si ha questa conseguenza, che quell'essere non mostra di sè altra esistenza che nella mente, qual oggetto, e nulla più.

1440. E qui conviene attendere sottilmente, per non confondere insieme due cose al tutto distinte, che altro è il dire «un essere presente alle menti», altro dire «una modificazion della mente», quasichè quest'essere che noi vediamo non sia nulla più che noi stessi modificati, nel qual caso sarebbe un'entità soggettiva.

Una tale distinzione è quasi al tutto ignota ne'nostri tempi; ma ella non è men vera per questo, nè men rilevante. Io ripeto ciò che ho detto tante volte: il filosofo non dee rifuggire alla vista de'fatti; ma ammetterli, e ammetterli tutti, e analizzandoli e riceverne di buon animo il risultamento: può ben dire, Io non intendo, può maravigliarsene a suo grado; ma pure dee accettarli, e non presumere che una cosa sia nè più nè meno quale egli se l'è prefigurata che altramente non giungerà ad un vero sapere, ma piglierà oggi ciò che domani gli sfuggirà di mano, conosciuto come una sua svista, una sciocchezza. Tornando dunque al proposito nostro, è l'analisi accurata del primo fatto della mente, quale è quello dell'intuizione dell'essere, che ci dà queste due verità, ch'egli 1° è un essere presente alla mente, oggettivo, e non un essere sussistente in sè, e ch'egli 2° non è una semplice modificazione della mente.

1441. 1° E veramente egli è presente alla mente, ma non è ancora un essere sussistente in sè fuor della mente. Che vuol dire «un essere presente alla mente?» Vuol dire un essere che ha la sua esistenza nella mente per modo, che ove noi supponessimo non esistere *qualche mente* a cui fosse presente, egli non sarebbe; chè il suo modo di essere è l'intelligibilità stessa. fuor della mente, ma nella mente; non conosciamo per esso l'atto dell'esistere in sè, ma l'atto dell'esistere nella mente. Bene intesa questa definizione, è per sè manifesto, che l'essere iniziale e comunissimo presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non alcuna sussistenza; quasi direi un progetto di essere, ma nessun essere veramente completo e in sè attuato. A conoscer dunque che l'essere innato è un semplice principio logico, una regola direttrice del nostro spirito, un'idea, e non ancora un ente reale, basta esaminare ed analizzare imparzialmente quest'essere che noi naturalmente vediamo, il quale, appunto perchè si rende comunissimo a tutti gli enti sussi-

stenti, non è, nè può essere alcun d'essi, ma solo il fondamento e la conoscibilità di tutti. Quindi rimangono confutati que' filosofi antichi e moderni, che confusero l'ordine delle idee coll'ordine delle cose reali, e dell'*essere ideale* fecero un Dio, come delle *essenze* od *idee* delle cose fecero altrettante intelligenze separate, non essendo essi giunti a conoscere la natura dell'essere ideale, il quale è alla mente sebbene non sia modificazione del soggetto limitato e finito che n'ha la visione (1).

1442. 2° Dico dunque in secondo luogo, ch'egli non è una semplice modificazione della mente, o sia del soggetto che n'ha l'intuizione.

Il qual vero si manifesta pure nell' attenta considerazione dello stesso *essere* in universale. Nel pensiero dell'essere noi vediamo, che l'essere da noi pensato è *oggetto* della mente, che anzi è l'*oggettività* di tutti i termini della mente, come tante volte abbiam detto. Egli è dunque per essenza distinto dal soggetto, e da tutto ciò che al soggetto può appartenere; e il suo lume è superiore al soggetto; il soggetto rispetto a lui è ricevente, egli è essenzialmente ricevuto in un modo suo proprio: il soggetto è necessitato di vedere, assai più che l'occhio aperto possa non sentire gli acuti raggi del sole che ha di contro e che pungono la sua retina: l'essere è immutabile, è qual è; il soggetto mutabile: l'essere impone legge, e attua il soggetto rendendolo intelligente, e poichè non si può dire, in senso proprio, che il soggetto *patisca* dall'oggetto, perchè la presenza di questo non fa altro che dargli il modo e obbligarlo suscitare in se stesso una nova attività, deve dirsi *aumento d'atto*, anzichè *passione* quello che nel soggetto s'effettua. E tutte queste osservazioni valgono a ribattere l'errore contrario a quel de'filosofi suaccennati, e di tutti quelli che, non trovando nell'idea dell'essere un ente reale e sussistente fuor della mente, gli negano ancora una vera oggettività, e ricorrono a dire che sia puramente soggettivo, cioè pura modificazion del soggetto (2).

L'attenta osservazione dunque, posta su quest'essere che alle nostre menti naturalmente risplende, conduce a stabilire, ch' « esso è un oggetto essenzialmente diverso dal soggetto

(1) Negli *Athei detecti* d'Arduino sottostà e domina un concetto vero, quale è quello, che il divinizzare la *verità logica* è una specie d'ateismo; e dove si leggano sotto questo aspetto, non si troveranno privi d'interesse.

(2) Nè pure il Galluppi s'è guardato da questo sdrucciolo.

che lo intuisce, che tuttavia non si pensa da noi fornito d'altra esistenza fuor solo di quella colla quale risplende alle menti, sicchè rimossa *ogni mente*, non si concepisce più quell'essere, e in questo senso si dice ch'egli è un ente ideale ».

1443. Quelli che amano di sistematizzare, immantinente entrano a dire: « Quell'*essere*, se non sussiste in sè, indipendentemente dalla mente non può esser altro che una modificazione del soggetto: qui non ci ha mezzo ». Questo sentenziare, questo continuo impor leggi alla natura e acconciarla alla brevità del proprio vedere, una via troppo mal sicura. Non ci può esser mezzo? Non cerco io, non mi curo di saper se ci *possa* essere. Bastami d'aver rilevato, che l'essere, che vede la mente umana, nè è *reale e sussistente* (in quanto è veduto da noi) nè è una modificazion della mente. Se il fatto mi dice che nè l'uno nè l'altro di questi estremi ha luogo, di ciò conchiudo senza più, che un termine medio c'è. E al fatto dee star contenta ogni savia e intelligente persona: *ab esse ad posse datur consecutio.*

Conosciuta pertanto la natura dell'*essere* che luce nelle menti nostre, noi possiamo dire con sicurezza, ch'egli non contiene in sè, nè ci mostra nessun ente reale sussistente fuor della mente. Non possiamo dunque coll'intuizione di quell'essere conoscere nulla delle cose sussistenti in modo contingente.

1444. II. Che cos' è, che dal contenuto nell'*essere* in universale non si può dedurre?

La *sussistenza* di nessun essere limitato. E in vero, l'essere in universale non esige nessun ente limitato; e però nessun ente limitato è necessario, ma solo contingente. Chè *necessario* si dice a quell'ente che è condizione, senza la quale l'*essere* nelle menti nostre non sarebbe, del quale ente necessario, l'essere possibile nelle nostre menti lucente dovrebbe essere il condizionale.

Dalla risoluzione pertanto di queste due questioni si prova la verità di quello che ho indicato nel titolo prefisso a questo capitolo, cioè che « le forze del ragionamento *a priori* puro non si stendono tanto, da poter con esse giungere a conoscere la sussistenza di un ente limitato ».

1445. Quindi si può stabilire il canone del giusto metodo filosofico, che « nella cognizione degli enti sussistenti finiti dobbiamo battere la via dell'esperienza, e da questa non allontanarci mai, acciocchè non ci perdiamo in ragionamenti vaghi ed astratti, che nell'ordine de' fatti non hanno alcun vero valore ».

CAPITOLO V.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI* CI CONDUCE A' PRINCIPÎ LOGICI CHE APPARTENGONO ALL'ORDINE DEGLI ESSERI IDEALI.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONI.

1446. Chiamo *cognizione a priori* quella che discende dall'*idea* dell'essere, forma e regola suprema della ragione.

1447. Chiamo *cognizione a priori pura* quella, che non solo discende dall'idea dell'essere, ma discende da essa senza bisogno di alcun dato della sperienza interna od esterna; perciò quella *cognizione*, che si può trovare nell'*essere* stesso, analizzandolo, o si può dedur da lui come condizione dal suo condizionale.

ARTICOLO II.

A CHE SI ESTENDA LA COGNIZIONE *A PRIORI* PURA.

1448. L'analisi del puro essere, non facendovi intervenire alcun dato della sperienza, non ci fa distinguere in quell'essere nulla, se non il carattere dell'*unità* o della perfetta *semplicità*. Per tal modo nell'idea primitiva ci è data 1° l'*attività prima*, che è quella di essere, 2° e il carattere essenziale di questa *attività prima*, che è quello di *unità assoluta* (1). A queste due nozioni, e a qualche altra che abbiamo altrove accennata, si riduce tutta la nostra cognizione *a priori* pura: e da essa si vede come l'*unità* sta al fonte della cognizione intellettiva, e si spiega come ogni vera unità proceda dall'intelletto, e come le cognizioni umane partecipino di quella unità maravigliosa.

1449. La *moltiplicità* è una cognizione *a posteriori*, cioè data dalla sola sperienza; e non solo non si contiene nell'*essere ideale*, ma nè anche si può da lui solo dedurre per ragionamento: poichè sebbene si possano ripetere gli atti co' quali lo

---

(1) L'*unità assoluta* disgiunta dall'*idea dell'essere* non si dà; nè noi le avremmo imposta una parola diversa da quella che diamo all'*essere*, cioè la parola *unità*, se non avessimo avuto bisogno di escludere dall'essere la moltiplicità. In quanto dunque l'*unità* si considera separatamente dall'essere, essa non significa propriamente che una *negazione*, la negazione della *moltiplicità*. Quindi si trovano vane tante speculazioni che furono fatte sull'unità, e mancanti di fondamento; e il difetto di quelle si fu l'aver considerata l'*unità* come qualche cosa per sè, presa in separato dall'essere.

spirito riflette sull'essere, tuttavia tutti questi atti finiscono in quell'essere identico; ed egli non si può osservare moltiplicato se non nel caso che si consideri in relazione con que' vari atti dello spirito co' quali già è cominciata l'esperienza.

Oltre l'analisi, si può adoperare sull'essere il ragionamento *a priori* puro; ma noi ci riserbiamo a parlar di questo nel prossimo capitolo.

ARTICOLO III.

A CHE SI ESTENDA LA COGNIZIONE *A PRIORI*.

1450. Nell'applicazione dell'idea dell'essere a' dati dell'esperienza, l'essere da noi veduto si completa e termina in varie maniere limitate, e in tal modo costituisce la cognizione umana.

Noi conosciamo tre sorti di cose: 1° enti sussistenti in sè, prescindendo dalla mente, siccome i corpi, 2° sentimenti, 3° enti ideali, essenze. Le prime due costituiscono la *materia* della cognizione nostra; la terza, la *forma*. Tutto ciò che c'è di formale nella cognizione, è una cognizione *a priori* (304-309, 325-327). Vediamo qual sia la provincia di questa cognizione.

1451. Appena che l'*essere* si considera nelle sue diverse relazioni, egli piglia altri nomi, che esprimono quelle relazioni nelle quali si riguarda. Se l'*essere* si riguarda come il fonte della cognizione intellettiva, prende il nome di *verità*. Se si considera come l'attività prima, atta ad essere completata colla sussistenza ed essenzialmente amabile, egli acquista il nome di *bene* o di perfezione.

L'idee dunque del *vero* e del *bene* nascono colla primissima applicazione dell'essere, e costituiscono i due rispetti generalissimi ne'quali l'essere ideale si presenta nelle sue applicazioni, e corrispondono a'due modi che hanno le essenze, cioè nella mente e fuori della mente: l'essere nell'applicazione sua nella mente come fonte della cognizione è *verità*; l'essere nell'applicazione sua fuori della mente come fonte di sussistenza amabile è *bene*.

1452. La *verità* dunque è la relazione generale che ha l'essere colle altre cognizioni, le quali all'essere come a loro riprova e criterio tutte si revocano. Vediamo quai modi parziali prenda l'essere nelle sue applicazioni parziali.

Primieramente noi abbiamo veduto, che la cognizione *a priori* pura, data dall'analisi dell'essere, conteneva due idee elementari, basi di tutto il sapere, 1° l'idea di quell'attività che è l'essere ideale, 2° e l'idea dell'unità assoluta. Quindi nel-

l'applicazione dell'essere due serie di principî, secondo i due elementi de' quali egli consta (1).

L'essere considerato positivamente come attività, prende la forma de' quattro principî da noi già esposti, di cognizione, di contraddizione, di sostanza, e di causa (559-569).

L'essere considerato come *unità assoluta*, è il primo elemento e fondamento dell'idea di quantità, e si trasforma poi ne' principî che reggono la quantità, come sarebbe che « il tutto è maggiore della sua parte », ed altri tali, su' quali si appoggiano le scienze matematiche.

1453. E brevemente, l'essere in applicandosi si cangia, e finisce in tutte le *essenze delle cose*, le quali essenze delle cose sono i principî delle scienze tutte, come avea già detto l'antichità (2), e quindi l'idea dell'essere è il fonte e il fondamento inconcusso di tutto il sapere umano.

Ma tutti questi principî rimangono nell'ordine delle idee. Non possiamo dunque passar punto dall'idea dell'essere al regno della realità? non ha quest'idea nessuna interior forza da spingerci oltre se stessa? Quest'è quello che ci resta ad esaminare ne' capi seguenti.

Ma prima confermiamo con nova prova il vero, che quanto si deduce dall'essere è dedotto *a priori*, perchè l'essere stesso non è prodotto da alcuna astrazione, ma dato dalla natura.

CAPITOLO VI.

SI RICONFERMA IL PRINCIPIO DI TUTTA QUEST'OPERA, MOSTRANDO CON NOVO ARGOMENTO CHE L'IDEA DELL'ESSERE È DI TAL NATURA, CHE L'UOMO NON PUÒ FORMARSELA COLL'ASTRAZIONE.

1454. Se noi potessimo formarci coll'astrazione l'idea dell'essere, ella non sarebbe in noi anteriore ad ogni sperienza. Non ci avrebbe in tal caso alcun ragionamento *a priori*, delle forze del quale noi parliamo in questa Sezione. Giova dunque rinfor-

(1) Questa non è vera composizione, perchè l'unità da sè sola non è, anzi è la remozione della *moltiplicità*, e quindi non offende la semplicità dell'essere, non è che la semplicità stessa di lui. Ma il linguaggio conduce per sua natura a espressioni equivoche; perchè segna con un vocabolo non solo ciò che è, ma anco la negazione di ciò che è; segnato con un vocabolo, sembra qualche cosa anche il nulla.

(2) « Il principio di tutta la scienza, che l'umana ragione può aver d'una « cosa, dice s. Tommaso, è il concetto della sostanza di lei (cioè la *essenza*), « poichè il principio della dimostrazione non è altro che l'essenza medesima « di essa cosa » (*C. G.* I, III).

zare qui maggiormente quel vero che nella Sezione seconda e nelle seguenti fu dimostrato, cioè che l'idea dell'essere non ci può venire dall'astrazione, porgendomene una nova occasione l'analisi testè fatta di quest'idea.

Esaminiamo la natura dell'astrazione, e fin dove si stendano le sue forze. Astrarre non vuol dire che dividere e considerare una parte, un elemento d'una cosa in separato dall'altro, come se l'altro non fosse. Quando dunque analizzo un'idea, non fo che trovare ciò che nell'idea si contiene; e non impongo alcuna legge all'idea, non fo che adattarmi a lei: non dico già io prima, «La tal cosa si *dee* trovare in questa idea, la tal cosa non ci si *dee* trovare»: colla pura astrazione io non posso stabilire alcuna di queste regole, ma solo riconoscere ciò che è, senza definire ciò che deva essere.

Pure la formazione degli astratti è soggetta a certe leggi immutabili. A ragion d'esempio, io posso in virtù dell'astrazione considerare l'estensione in linea retta separatamente dall'estensione in superficie ed in solidità: ma questo *astratto*, ch'io mi sono formato della linea retta, è soggetto a questa legge, « ch'egli non possa essere ragionevolmente da me creduto un vero ente per sè sussistente e diviso dall'altre due dimensioni ». All' opposto io considero d'una colonna la metà superiore, e astraggo dalla inferiore: questa specie d'astratto non soggiace alla legge stessa, ma « può esser da me considerato come un ente che sussiste anche realmente diviso e staccato dalla metà inferiore della colonna ». Astraggo da un corpo il *peso;* quel corpo senza peso io posso considerarlo astrattamente a mio piacere; ma con questa legge, « che ov'io lo consideri privo di peso, nol possa considerare insieme pesante », chè l'una o l'altra cosa contraria è a me pensabile, non due contrarî insieme. L'astrazione dunque ha dei limiti, delle leggi che dee mantenere; e si riducono a queste tre: 1° ella non può fare che due cose che sono ripugnanti non sieno tali; 2° che un accidente si possa concepire sussistente privo di sostanza; 3° e che un effetto si possa concepire privo di causa. Queste tre prime leggi dell'astrazione non sono dunque prodotte dall'astrazione, ma sì dall'efficacia de' tre principî, di contraddizione, di sostanza e di causa. L'efficacia dunque di questi tre principî non può nascere dall'astrazione, ma l'astrazione è una facoltà a questi principî subordinata, che li segue e ad essi ubbidisce, e non li produce punto.

Ora questi principî, che impongono confini e leggi all'astrazione stessa, come alle altre operazioni dell'umano intendi-

mento (1), non sono che l'*idea dell'essere* considerata nelle sue applicazioni.

L'idea dell'essere dunque dirige colla sua efficacia intima e impone leggi all'astrazione, e non può per conseguenza da questa esser prodotta ed originata (243).

1455. Perciò quando io nel corso di quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale *astrattissima*, non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta, ma solo ch'essa sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti. È veramente in ordine alle astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n'abbia alcuna più astratta dell'idea stessa dell'essere, giacchè l'idea d'*unità*, di *possibilità* ecc. sono idee che suppongono un'astrazione formata sull'essere stesso, benchè esse non si possano pensare dalla mente se questa non tenga presente l'*essere*, e a questo le riferisca.

CAPITOLO VII.

IL RAGIONAMENTO *A PRIORI PURO* CI CONDUCE A CONOSCERE L'ESISTENZA DI UN INFINITO, DI DIO.

ARTICOLO I.

COME SI POSSA INSTITUIRE UN RAGIONAMENTO SENZA USARE ALCUN ALTRO DATO FUORI DELL'IDEA DELL'ESSERE.

1456. Un ragionamento che non usi d'altro dato fuor solo che dell'idea dell'essere in universale, sembra nel primo aspetto impossibile. Poichè ragionare non si può senza giudizî e raziocinî; i quali sono operazioni della mente che dimandan più termini: l'essere è un'idea semplicissima, e quindi un termine

(1) Taluno riduce tutte le operazioni dell'umano intendimento all'*analisi* ed alla *sintesi*. Io osserverò solamente, che due generi di sintesi conviene con ogni diligenza distinguere, l'uno dall'altro differentissimi, e in uno l'intendimento mette fuori una particolare sua efficacia più che nell'altro. La sintesi non si può già definire in generale, come si suole, « una congiunzione delle idee ». Questo è un genere di sintesi; ve n'ha un altro che richiede maggiore attenzione: in questo lo spirito non congiunge solo più idee possedute, ma si produce a se stesso delle idee nove. Ed egli fa ciò in due modi. Il primo modo è quello della *sintesi primitiva*, nella quale congiunge un sentimento coll'idea dell'essere, e produce le percezioni e idee delle cose (118-132). Il secondo appartiene alla *facoltà integratrice* dell'intendimento, mediante la quale dall'idea dell'effetto l'uomo sale di repente a formarsi l'idea della causa, o fa altro simil passaggio (623 e segg.). Con questo secondo modo si producono delle idee *negative*, col primo delle *positive*.

solo: coll'essere solo dunque sembra impossibile ogni giudizio e raziocinio.

Ma svanisce la difficoltà, ove si osservi che un'idea sola e la medesima si moltiplica nella mente per le diverse maniere d'usarla, e le diverse *riflessioni* che la mente fa su di lei: ogni intuito di un'idea che è in noi, con qualche nova relazione, ci dà una nova idea. Applichiamo questa osservazione all'idea dell'ente.

Io ho presente alla mente l'idea dell'essere in universale. Ma io medesimo, fornito come sono di quest'idea, posso ripiegarmi e riguardar di novo in quest'idea, e con questo novo sguardo osservarla, analizzarla, giudicarla. Questo è fatto, mirabile sì, ma fatto.

E veramente quand'io ragiono dell'idea dell'essere, e dico ch'ella è universale, necessaria ecc., secondo qual regola ragiono io? Di che idea mi servo a conoscere e giudicar tutto ciò? Dell'idea stessa dell'essere. L'idea dunque dell'essere s'applica a se stessa, e riconosce se stessa; ella medesima fa da predicato e da subietto, è regola di *giudicare* e *cosa giudicata*: tal è la mirabile proprietà della mente, che ha virtù di convertirsi sopra di se medesima; tale la mirabile proprietà dell' essere, che senza perdere la sua semplicità, ha virtù di moltiplicarsi, e d'ingenerare in se medesimo, quasi direi con una fecondità verginale, il ragionamento (1).

ARTICOLO II.

CENNI SOPRA UNA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO *A PRIORI*.

1457. Col solo dato dell'idea dell'essere si può dunque formare un ragionamento. E questo è veramente *a priori* e *puro*, poichè egli non ha bisogno che di un dato per sè a noi manifesto, e non acquisito dalla sperienza.

---

(1) L'uomo che non avesse se non l'idea dell'essere, non alcuna sensazione, non alcuno impulso, non farebbe mai alcun ragionamento: questo è evidente senza che io qui lo noti, e si fa manifesto da tutta la nostra teoria. Ciò però non noce alla presente questione della forza del ragionamento *a priori puro:* poichè non si cerca qui se l'uomo avrebbe le condizioni materiali, e il *motivo* impellente di fare effettivamente un ragionamento non possedendo in sè che la sola idea dell'essere, ma se nell' idea dell'essere si comprendano tutti i *dati* necessarî al detto ragionamento, sicchè, sopravvenendo il motivo, far si potesse. Insomma non si chiede se il bambino nell' utero materno ragioni *a priori*, il che sarebbe una puerile sciocchezza; ma se un uomo sviluppato ed adulto, anzi un filosofo, possa istituire un ragionamento *a priori* e *puro*.

Ora io penso di più, che col solo dato dell'idea dell'essere si possa lavorare una rigorosa e fermissima dimostrazione dell'esistenza di Dio; la quale perciò sarebbe una dimostrazione *a priori* nel senso in che noi abbiamo definito. Non è però mia intenzione d'estendermi su questo argomento; ne darò solo qualche cenno.

1458. L'*essere* in universale, pensato per natura dall'umana mente, è di così fatta natura, abbiam detto, che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denominare *essere logico*; e dall'altra ripugna che sia una modificazione del nostro spirito; anzi spiega tale autorità, a cui il nostro spirito è interamente suddito: noi siamo consci a noi medesimi di nulla potere contro l'essere, di non poterlo immutare menomamente (1): di più egli è assolutamente immutabile, egli è l'atto conoscibile di tutte le cose, il fonte di tutte le cognizioni: non ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè. Oltracciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; sarebbe impossibile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il vero fu vero, nè ci potè mai essere un tempo che fosse altro che così. È questo nulla? No certamente: chè il nulla non mi costringe, non mi necessita a pronunziar nulla: ma la natura della verità che risplende in me, mi obbliga a dire: « Ciò è »; e ov'io non le volessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebbe egualmente, anche a mio dispetto. La verità dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna potenza, poichè non può concepirsi potenza che valga a disfare la verità. E tuttavia io non vedo come questa verità sussista in sè; ma ne sento la forza ineluttabile, l'energia, che manifesta dentro di me, e la mia mente e tutte le menti soggioga, e soavemente domina, come un fatto, senza possibilità d'opposizione.

Questo fatto dunque della verità, che mi sta presente ed è il mio lume intellettuale mi dice 1° che v'ha un effetto in me che non può esser prodotto nè da me stesso, nè da nessuna causa finita; 2° che questo effetto è l'intuizione d'un oggetto a me

---

(1) *Intelligere pati est, scire autem facere*, (*De Anima*. L. III, Lect. VII) disse Aristotele. Questo filosofo col vocabolo *intendere* significava ciò che io dico *intuire* l'intuizione dell'essenze, la quale per Aristotele non era ancora *sapere*. *Sapere* era per lui avere una concezione riflessa, colla quale si avesse la loro *differenza specifica*.

presente, che è intrinsecamente necessario, immutabile, indipendente dalla mia mente e da ogni mente finita.

1459. Questi due elementi mi conducono per due vie a conoscere l'esistenza di Dio.

Se io applico al primo il *principio di causa*, devo conchiudere: « Esiste una causa che manifesta una virtù infinita, e che perciò dee essere infinita ».

Considerando poi il secondo, io vedo, che quella causa che manifesta un'infinita virtù, se si rivelasse, sarebbe ancora l'oggetto della mia mente, che al presente non mostra in sè altra esistenza che in una mente; quindi conchiudo: « La natura di quella causa infinita è di *sussistere* in una mente, cioè d'essere essenzialmente intelligibile, e se dee sussistere in una mente, questa mente dee essere eternamente intelligente ». A cui confrontando la definizione dell'accidente, ritrovo ch'ella non può essere un semplice accidente, o in generale parlando, una semplice appartenenza d'una sostanza, come apparrebbe se fosse un oggetto puramente mentale; di che conchiudo: « Esiste una mente eterna, le quale ha la proprietà d'essere per sè intelligibile, e di comunicare l'intelligibilità ad altri soggetti, e come tale è *causa* dell'infinita virtù manifestata nelle menti nostre, e d'ogni nostra cognizione ».

Ciò che si potrebbe opporre a questo argomento sarebbe, che si fa in esso entrare la comunicazione dell' essere a noi stessi, e però non è al tutto puro l'argomento noi: al che si può rispondere, che non trattandosi che d'una manifestazione, noi non entriamo nell'argomento se non come il soggetto che intuisce l'essere, nel quale rispetto noi veniamo in qualche modo ad essere indivisi, benchè non confusi, coll'intuito.

1460. Ma volendo un ragionamento più puro, non sarà difficile averlo in questo modo.

L'*essere* ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sè, e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e considerandolo puramente in sè, noi abbiamo trovato che è solo iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una parte similitudine di reali finiti, dall'altra similitudine dell'essere reale infinito (1), e si possa quindi predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole, univocamente (2); poichè nascondendoci i suoi

---

(1) *Cum ipsa intellectiva virtus creaturæ*, dice s. Tommaso, *non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua partecipata similitudo ipsius, qui est primus intellectus* (*S.* I, XII, II). Quindi l'uomo fu creato ad immagine e similitudine di Dio.

(2) Può vedersi questa questione trattata nella Filosofia che espose Carlo

termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso modo, e in Dio e nelle creature.

Vero è ancora, che noi non abbiamo una tale interna efficacia da renderci l'essere terminato, senza percepire e sperimentare i suoi termini; e che quindi col solo esser ideale non possiamo avere la percezione di verun ente sussistente.

Tuttavia contemplando l'essere iniziale, possiamo conoscere, ch'egli come tale non potrebbe sussistere senz'avere i suoi proprî termini; poichè egli non si presenta come avente una sussistenza assoluta (1). Non vedendo dunque in lui una sussistenza assoluta, tuttavia pel *principio di assoluta sussistenza* (che dice: «ciò che esiste relativamente suppone ciò che esiste assolutamente», e nasce dall'essere, allo stesso modo che quel di sostanza), giudichiamo ch'egli deva ridursi e terminarsi in una sussistenza assoluta, della quale sussistenza egli è un'appartenenza mentale. Ora, trovato questo, noi possiamo ancora conoscere, che è al tutto impossibile che quest'ente sussistente sia finito; poichè se fosse finito, non sarebbe un termine adeguato di quell'essere iniziale, anzi sarebbe fuori di lui, e lungi da formare con lui un'essenza come suo proprio termine e complemento, sarebbe anzi cosa a lui estranea, un effetto suo contingente. Dunque l'essere ideale esige un'attuazione infinita, sostanziale, per la quale egli abbia non solo l'esistenza *logica*, davanti alla mente, ma altresì l'esistenza assoluta, e, come la chiamano, *metafisica*, o in se medesima, esistenza piena ed essenziale; e un tal essere è l'essenza divina. Per tal modo l'*essere necessario* sussistente o metafisico, s'identifica coll'*essere necessario logico* a cui s'aggiunga il natural suo termine: e quindi non esistono propriamente per sè due necessità, l'una logica, l'altra metafisica; ma una sola, la quale ad un tempo è nella mente e in se stessa (2).

Francesco da San Floriano secondo la mente di Scoto, mettendo a confronto i pensamenti di questo acuto ingegno della Scuola con quelli de' filosofi moderni, e che fu stampata in Milano l'anno 1771, T. II, p. 103.

(1) Non è necessario qui provare, ch'egli non sia un accidente o una modificazione dello spirito nostro; 1° perchè in questa argomentazione lo spirito nostro si suppone incognito, e così viene interamente escluso; 2° perchè l'*essere* è per sè dallo spirito così distinto e separato, che è impossibile il confonderlo con esso, ove *direttamente* si considerino entrambi. La prima intuizione dell'*essere* esclude la percezione di *noi* stessi, la quale, come tante volte dicemmo, è riflessa.

(2) E veramente, quando io dico *necessità*, non posso esprimere che una pura relazione della cosa colla mente, a quel modo che vedemmo la *similitudine* non essere che un rapporto colla mente Quando dico, «Questo è un ente necessario», che voglio io dire con ciò? Ch'egli non può non essere,

SEZIONE OTTAVA.

SULLA PRIMA DIVISIONE DELLE SCIENZE.

CAPITOLO I.

QUAL SIA LA PRIMA DIVISIONE DELLE SCIENZE.

1461. Chi prende a formare un albero genealogico delle scienze, conviene che cominci dal considerare lo scibile umano come un gran tutto, una scienza sola, dimentico di tutte le divisioni che si sono fatte fin qui.

Noi, non meno in trattando dell'origine delle idee, che del criterio della certezza, fummo condotti a considerare tutte le cognizioni umane in questa grande unità; giacchè salimmo a quel principio onde tutte le cognizioni si derivano, e pel quale si accertano e si giustificano. La prima divisione alla quale ci siamo abbattuti nell'applicazione di questo principio, fu quella che divide tutta la scienza in *formale* o pura, e *materiata*.

1462. Ogni cognizione materiata suppone la *forma*; la forma all'incontro non abbisogna, per essere concepita dalla mente,

---

che la sua non esistenza implica contraddizione. È dunque perchè noi vediamo che il *principio di contraddizione* ci sforza ad ammettere quell' ente esistente, che poi lo diciamo necessario. La *necessità* dunque d' un ente dipende dal principio di contraddizione; e il principio di contraddizione è nella mente benchè non sia la mente, è la necessità logica. In fatti un ente qualunque, ove si consideri in sè, e senza alcuna relazione co' principî logici, che cosa dà in sè stesso? La sussistenza, e nulla più; non la necessità della sussistenza. Ma noi forniti d'intelligenza, quando percepiamo la sussistenza d' un tale ente, ragioniamo con noi medesimi, dicendo: « Potrebb'egli essere che quell'ente non fosse? » Or s'egli è necessario, rispondiamo: « No per fermo, questo è impossibile; la sua non esistenza ripugna ». Noi dunque abbiamo paragonato lui (la sua sussistenza) colla possibilità della sua non-esistenza, e abbiamo trovato il *rapporto* di contraddizione o ripugnanza. Questo rapporto è la necessità. Da questa osservazione si traggono i seguenti corollarî:

1° La necessità logica e la necessità metafisica non sono che una stessa necessità, la quale consiste nel rapporto di ripugnanza che ha un ente colla sua non-esistenza. Quando questo rapporto si considera come possibile si chiama *necessità logica*, e forma il principio di contraddizione: quando si considera in fatto come reale, si chiama *necessità metafisica*. Il principio dunque di contraddizione o sia la necessità logica è il fonte della necessità metafisica.

2° L'*essere necessario* ha uno strettissimo rapporto coll'essere logico; e questo rapporto consiste a dovere quell'*essere necessario* avere una natura essenzialmente intelligibile. Altrimenti egli non sarebbe assolutamente necessario, poichè dipenderebbe, per esser tale, da un altro, da una mente e da un'idea prima essenzialmente diversa da lui.

d'alcuna materia. Ora, regola di buon metodo nella trattazione delle scienze è manifestamente la seguente: «Si distribuiscano le cose che s'hanno a dire in tal ordine che le precedenti non abbiano bisogno, per esser intese e giustificate, delle susseguenti, ma all'opposto preceda ciò che dà lume a quello che segue».

1463. Ora la *forma* della cognizione è causa e lume di tutte le altre cognizioni, le quali non esistono se non per un'*applizione* della forma a' reali. La scienza dunque della forma dee precedere a tutte le cognizioni, e si può chiamare *Scienza prima pura* (ideologia), e tutte l'altre *Scienze applicate.* Tale è la prima divisione delle scienze.

1464. La scienza prima e pura, trattando unicamente dell'*essere ideale*, forma di tutte le altre cognizioni, non somministra ancora quest'*essere*, regola suprema della mente, nella sua applicazione ai sussistenti. Indi quasi mediatrice tra la scienza prima e le applicate sarà la *Logica* (1), scienza pura anch' essa, che tratta de' principî o regole d'applicazione della forma della ragione.

1465. Io qui aggiungerò solo un'osservazione sulla prima divisione delle scienze del Bacone. Egli comincia col dividerle in tre serie, secondo le tre principali potenze, la *ragione*, la *memoria* e l'*immaginazione*. In tal pensiero si vede manifestamente quanto stava indietro ne' tempi del Verulamio la dottrina della umana cognizione. Non s'era ancora conosciuto bene, o piuttosto s'era dimenticato, come sia la sola *ragione* quella che genera le scienze, di cui la *memoria* non è che il deposito, e a cui l'*immaginazione* somministra soltanto de' materiali, o veste la scienza di eleganti segni esterni: o pure, se tutto questo si conosceva, il Bacone non ci ha posto mente, e non ne trasse profitto per la divisione delle scienze. Le scienze perciò nelle mani di Francesco Bacone, e ancor meno in quelle degli Enciclopedisti, non poterono ricevere quell'unità di ordine che mette in esse un'eminente bellezza e dà loro una preclara attitudine a giovare (2).

---

(1) Questa può essere *universale* contenente i *principî* d'applicazione dell'essere a tutto lo scibile, e *particolare*, contenente le regole d'applicazione di questi principî alle singole scienze applicate.

(2) La metafisica degli antichi, chiamata *scienza prima e generatrice delle altre*, era in sostanza un' Ideologia. Ma poi c' introducevano cose eterogenee: confondevano insieme dottrine riguardanti ora enti ideali, ora mentali, ora reali: quindi non era quella *scienza prima* di cui noi parliamo, appurata e sola. Un altro mancamento avea la metafisica scolastica

CAPITOLO II.

SULLE DUE VIE, D' OSSERVAZIONE E DI RAGIONAMENTO.

1466. Nel meditare sulla maniera di dar ordine a tutte le cognizioni umane secondo il principio di metodo toccato di sopra, « che si anteponga ciò che non ha bisogno delle dottrine susseguenti per essere inteso o dimostrato », si offre al pensiero questa difficoltà. Io dimostro l'ultima proposizione per la penultima, la penultima per la precedente, la precedente per l'altra che le sta innanzi, e così fino alla prima. Ottimamente. Ma venuto ch'io sono alla *prima proposizione*, come dimostrerò io questa? E se non la dimostro, non riescono gratuite, e di nessun valore le dimostrazioni che su di essa si sono fatte?

Un tale ragionamento suppone quello che non è, vale a dire che ogni proposizione deva essere dimostráta per un'altra a lei precedente. All'incontro bisogna considerare, che la prima proposizione ha cotal natura, che racchiude la dimostrazione di sè in sè medesima, cioè è evidente ed irrepugnabile, è vera, per sè, perchè è la verità stessa.

1467. Ma ove troveremo noi questa proposizione? come la discerneremo fuori da tutte l'altre?

La troveremo in noi medesimi, chè ci sta sempre presente; non abbiamo bisogno di cercarla col ragionamento, ma d'*osservarla* quale è da noi naturalmente intuíta: e lo scettico stesso

---

considerata come la prima delle scienze e la generatrice dell'altre. L'averla conosciuta ceppo dell'albero genealogico delle scienze era aver conosciuto un bello ed utile vero; ma s'ignorava poi il modo di dedurre da essa l'altre scienze, e si supponeva più feconda ch'ella non fosse. Quindi si negligentava l'osservazione della natura, che sola ci fa conoscere l'essenze specifiche delle cose, e si definivano in quella vece le cose con astrazioni e formalità facendo che l'*essere in universale*, che da se solo non è l'essenza di nessuna cosa, tenesse luogo di tutte. Quest'osservazione importante è del P. Malebranche, che avverte « la presenza intima dell'idea vaga dell'ente in genere (volea dire in *universale*) esser la cagione di tutte le astrazioni inordinate della mente » (L. III, c. VIII); e facendo l'applicazione di questa sua osservazione: « Se si « leggono, egli dice, quanto più attentamente si possa, tutte le definizioni e « le spiegazioni che sogliono darsi delle forme sostanziali, e si faccia uno « accuratissimo esame dell'essenza di tutte quelle entità che i filosofi immaginano a lor piacimento in numero infinito, sicchè sono costretti di farne « divisioni e suddivisioni, io certo oso affermare, che tutte quelle cose non « valgono ad eccitare in mente alcun'altra idea che quella dell'ente e della « causa in genere » (Ivi). Poteva accorgersi per questo appunto il buon Malebranche, che quell'idea dell'ente era deficiente, e non era l'idea di Dio, cioè della massima realità, com'egli pur vuole; del che se si fosse accorto, avrebbe evitato d'essere registrato dal terribile Arduino nel catalogo de' suoi, si può dire, *Atei di conseguenza*.

la vedrà, e la concepirà anche riflessivamente, purchè si raccolga dentro a se medesimo; volgendo sulle sue cognizioni il guardo della sua mente, vedrà in quelle l'*idea dell'essere*, e figgendo l'attenzione via più in essa a contemplarla ed analizzarla e notarne i caratteri essenziali, non potrà a meno d'appercepirne la luce, la necessità, l' evidenza, l' immutabilità. Con una tale *osservazione*, e non con altro mezzo ha cominciamento la scienza dotta degli uomini, e il riavviamento sul buon sentiero degli scettici.

La prima scienza dunque è una scienza d'*osservazione*, e non di *ragionamento*; e in tal modo rimane evitato quel circolo, nel quale agevolmente si entra in facendo la divisione delle scienze; chè la *dimostrazione* termina e s' inanella nella *osservazione*, e questa non è che la intellezione della verità per sè nota, e fonte di tutte dimostrazioni.

CAPITOLO III.

SUL PUNTO DI PARTENZA DEL *SISTEMA* DELLE COGNIZIONI UMANE.

1468. Il sistema delle cognizioni umane dee dunque partire da una *osservazione riflessa* che fa l'uomo sulla propria cognizione naturale, mediante la quale osservazione egli ravvisa e discerne in se medesimo l'*idea dell'essere*: e trovata questa, con essa, come con un mezzo universale, trova e certifica tutte l'altre cognizioni. Ma qui si presenta alla mente un'obbiezione. Prima dell'*osservazione riflessa* sull'idea dell'essere, avvi l'*intuizione* diretta del medesimo; non sarebbe dunque più conforme alla natura il fare che il sistema delle cognizioni umane movesse dall'intuizione dell'essere, anzichè dalla riflessione e dal riconoscimento dell'intuizione?

Per intendere la nullità di questa obbiezione, conviene distinguere quattro questioni affini che si sogliono comunemente confondere insieme, sciogliendo l'una delle quattro con quella soluzione che ad un'altra di esse appartiene, e che si presenta casualmente all'intendimento: dal che io derivo la ragione principale del non essersi giammai convenuti gli scienziati fino ad ora sul metodo delle scientifiche trattazioni. Le quattro questioni dunque di cui io parlo, sono le seguenti.

1469. *Questione prima*: qual è il punto di partenza dell'uomo nel suo primo sviluppamento?

A questa questione io rispondo, che è la *sensazione esterna*. Le sensazioni esteriori sono certamente i primi passi, co' quali

l'uomo dà sviluppo alle sue potenze. Quelli che hanno osservato questo vero, e non hanno distinto tra il cominciare dello sviluppo reale dell'uomo e il cominciare della filosofia, hanno conchiuso che si dee cominciare la filosofia dal *trattato delle sensazioni*. Essi si sono immaginati di poter fare nella scienza quegli stessi passi, ch'essi fecero prima nel loro successivo sviluppo: intanto non s'avvidero che per esser fedeli a questo loro principio di metodo converrebbe loro ritornare ad esser bambini, e non passare ancora punto nè poco alla filosofia; il perchè, conservare rigorosamente questo metodo è assolutamente impossibile.

1470. *Questione seconda*: qual è il punto di partenza dello spirito umano?

A questa dimanda rispondo, l'*idea dell'essere*; poichè qualunque passo intellettivo dello spirito suppone sempre ed esige precedentemente l' intellezione dell' essere. Tuttavia non può esser questo il punto di partenza della filosofia; chè lo spirito di chi filosofa non è nello stato di chi fa il primo passo dell'intelligenza, ma conviene che sia già sviluppato, venuto a termine, in cui gli viene il pensiero e la voglia di tornare indietro, e di dimandare ragione a se stesso del suo proprio sviluppamento. Egli dee dunque riflettere, o sia ripiegare la sua attenzione sui primi suoi passi, e sopra ciò che i primi suoi passi supposero in lui, cercando fin nell'origine la giustificazione e la certezza de' medesimi.

1471. *Questione terza*: qual è il punto di partenza dell'uomo che comincia a filosofare?

Quando l'uomo comincia a filosofare egli è già sviluppato, come dicevamo. Ora egli non può partire da altro punto che da quello nel quale egli si trova. Il fare diversamente gli è impossibile. Il Condillac e il Bonnet co' loro discorsi pretendono di trasportarsi al primo esordio delle cognizioni, e immaginano la statua con un solo senso. Ma così facendo, bene o male il facciano, fanno un salto immenso; varcano un abisso, qual è quello di dimenticare tutto d'un tratto lo stato intellettuale, in cui si trovano, per assistere, come spettatori d'un altra natura, all'effetto delle prime sensazioni che l'uomo prova; tempo passato per essi, e passato per sempre.

1472. *Questione quarta*: quale è il punto di partenza della filosofia come scienza, o sia del sistema delle cognizioni umane?

Non conviene confondere il punto di partenza dell'uomo che comincia a filosofare, col punto di partenza della filosofia già formata. La filosofia già formata non è il primo passo dell'uomo

che si applica alla filosofia, ma l'ultimo: ella è l' opera consumata de' filosofi. L' ordine dunque della filosofia non può esser altro dall'ordine assoluto che hanno le verità tra loro. Chi comincia a filosofare non ha trovato ancor quest'ordine, ma va cercandolo, quasi direi, tentone. Se dunque l'uomo che comincia a filosofare non può che partire dallo stato in cui egli si trova per riandare tutti i passi del suo precedente sviluppamento, e sottoporli ad un giudizio rigoroso, rendendoli in tal modo a se stesso più chiaramente certi; la filosofia all'incontro dee cominciare a stabilire per primo quel punto luminoso, dal quale derivasi il chiarore della certezza e della verità a tutte le altre cognizioni, e con cui queste vengono accertate e giustificate. Pigliamo una similitudine dal gioco del palio. È fissato in questo gioco e convenuto il punto di partenza de' corridori. Ora io dico, il fante che corre il palio dee venir certamente e collocarsi al punto fissato in riga cogli altri. Ma a questo punto egli non c'è, ma ci viene; e donde ci viene egli? dondecchessia; da quel luogo nel quale accidentalmente egli si trova. Questo luogo accidentale donde il fante viene alla corsa, è il punto di partenza dell'uomo che comincia a filosofare; il segno fissato onde mover devono i corridori è il punto di partenza della filosofia. Ma qual cosa può essere che tragga l'uomo che comincia a filosofare, e il conduca a mettersi nel punto di partenza della filosofia per indi cominciare il suo regolato movimento? L'*osservazione riflessa* sopra di se medesimo: questa sola gli può fare scorgere ben chiaro e avvertire quel punto luminoso onde ha principio e movimento tutto il sistema delle cognizioni, io vo' dire l'idea dell'essere, forma della ragione, e causa formale dell'umano sapere.

CAPITOLO IV.

SE CONVENGA COMINCIARE DA UN PARTICOLARE O DA UN UNIVERSALE.

1473. Ponendo a principio della scienza l'*essere ideale*, si eccita la censura di quelli che pensano esser canone infallibile di retto metodo il procedere dai particolari agli universali.

Ma primieramente osservo, che questa censura si fonda in un errore gravissimo, sebben troppo comune a' dì nostri, quello che gli universali non sieno che un aggregato di particolari; errore già da me rifiutato (138-155). Oltracciò: chi si farà ad investigare la natura de' particolari e degli universali troverà che

il metodo che prescrive di procedere dai particolari agli universali è tale, che non si può al tutto interamente mantenere; come quello che è intrinsecamente impossibile ed assurdo; mentre non si può pensare un solo particolare, senza far uso, in pensandolo, di un universale (1).

1474. Ciò ancora che non si osserva da quelli che sono presti di farci la censura toccata, si è, che quando diciamo di dover cominciare la filosofia dalla trattazione dell'idea dell'essere, noi siamo in caso di difendere egualmente queste due proposizioni in apparenza contrarie, cioè che «cominciamo da un universale», e che «cominciamo da un particolare».

E veramente, chi ha bene intesa la natura dell'idea dell'essere, dee essersi accorto, che l'essere mentale è ad un tempo *particolare* ed *universale*; anzi è assai prima particolare, cioè singolare, che universale. E certo noi abbiamo mostrato, che un universale non vuol dir altro se non una relazione di similitudine di una cosa con molte. Or prima che si consideri una cosa nella sua relazione di similitudine con molte, conviene averla considerata o percepita in se stessa, e quindi nella sua singolarità. L'unità dunque della cosa, che, come abbiamo altrove detto, s'identifica colla sua esistenza, precede la considerazione della sua universalità, e quindi si può dire a ragione, che cominciando dall'essere, si comincia da un singolare, poichè egli è singolare in se stesso, sebbene sia un lume che si diffonde universalmente su tutte le cose conoscibili.

Questa riflessione ha una forza particolare, applicata all'idea dell'essere; poichè l'essere ideale è massimamente semplice, essenzialmente uno, il principio dell'unità in tutte le cose, e quindi per se stesso non è solamente singolare, ma altresì il fonte d'ogni vera unità e singolarità (1450 e segg.).

---

(1) In un eccellente brano delle sue Lezioni il professor Cousin mostra fino all'evidenza l'impossibilità che uno storico della filosofia, e si può dire egualmente d'uno storico dello spirito umano, qual' è il filosofo, sia fedele al metodo empirico. Egli è nella lezione da lui letta il giorno 8 Maggio 1829, facc. 10-17.

CAPITOLO V.

SE SI DEVA PARTIRE DA UN FATTO, E PARTICOLARMENTE DAL FATTO DELLA COSCIENZA.

1475. Ove per fatto s' intenda ciò che è; l'essere, da cui noi diciamo che si dee partire, non solo è un fatto, ma il principio di tutti i fatti.

Non è dunque che si deva partire da un fatto qualunque, nè da un fatto contingente; ma si dee partire dal *fatto primo*, dal *fatto necessario*, *intelligibile per sè*, onde tutti gli altri fatti sono possibili, intelligibili.

1476. Alla dimanda poi, se si deva partire dal fatto della coscienza, rispondo che queste parole non sono prive d'equivoco, e che perciò possono ricevere una risposta tanto affermativa quanto negativa. Se per fatto della coscienza s'intende l'*essere ideale* concepito congiuntamente col sentimento soggettivo che accompagna quell'intuizione, io dico che in tal caso, questo è un fatto della coscienza, composto di due elementi, sentimento l'uno, l'altro l'idea (543 e segg.). Ora la cognizione intellettiva non può avere due punti di partenza, nè può partire da ciò che non è puramente intellettivo; e il sentimento soggettivo non è ancora intellettual cognizione, ma solo materia di cognizione, che si rende cognizione di poi, quando ponendo l'attenzione su di lei, percepiamo noi stessi intelligenti. Se poi per fatto della coscienza non si vogliano intendere tutti e due quegli elementi ch'entrano a comporre il detto fatto, ma solamente l'elemento intellettivo, la pura luce dell'essere che non è che il termine della nostra interiore visione; in tal caso si può dire che la filosofia parte dal fatto primitivo della coscienza, cioè non dall'*atto* della coscienza stessa, ma da ciò che la coscienza con quell'atto concepisce e testifica a sè di concepire siccome suo *oggetto* (1).

(1) Le obbiezioni fatte al Reinhold, che partiva dal fatto della coscienza, massime dall'autore dell'Enesidemo, cadono tutte con questa distinzione. Resta sempre vero, che non è chiara nè esatta la proposizione, «che la scienza parte dal fatto della coscienza».

CAPITOLO VI.

DEL DUBBIO E DELL'IGNORANZA METODICA.

1477. Il Cartesio cominciò l'edificio della filosofia da uno stato di dubbio, in cui egli si pose rispetto a tutte le cognizioni da lui possedute: dubbio non già vero, ma metodico, come fu chiamato, cioè inserviente al metodo e all'ordine nel quale dovea esser trattata la filosofia.

Sebbene il Cartesio non fosse il primo a cominciare la scienza da questa supposizione del dubbio, la quale era ammessa dalla Scuola (1); tuttavia il dubbio cartesiano fu cagione di gravissimi parlari contro il Cartesio, forse per l'abuso che ne fecero quelli che male l'intesero.

1478. Conviene osservare sopra ciò due cose. La prima, che nel cominciamento della filosofia, lo stato supposto dell'uomo è anzi uno stato d'*ignoranza metodica* che di *dubbio metodico*: poichè, cominciando la filosofia dall'assegnare l'origine delle cognizioni umane, e quindi procedendo a dedurle mano mano da quell' origine prima, viene supposto dalla natura della trattazione, che avanti la loro origine le cognizioni non sieno; e l' assenza delle cognizioni nell' uomo si chiama ignoranza: nel che si vede distinto il carattere della filosofia cartesiana dalla nostra: chè quella del Cartesio si mostra di un'indole *dimostrativa*, e si propone fino dal suo principio di cercar la *certezza*; quando la filosofia nostra risale un passo più addietro, e non comincia dal *dimostrare*, ma dall' *osservare* quali sieno i primi dati co' quali la dimostrazione stessa si forma, e che costituiscono la possibilità della medesima. Il primo scopo quindi della nostra filosofia non è la *certezza* delle cognizioni, ma le *cognizioni* stesse, la loro esistenza, la loro origine, trovata la quale, è poi trovato come un corollario anche il principio della certezza. Tuttavia l'origine delle cognizioni e la loro certezza sono assai affini, e sono affini perciò tra loro gli stati d'ignoranza metodica e di dubbio metodico. Ma prima, per rimovere ogni ambiguità e giusta cagion di censura da questa sentenza, conviene ch' io dimostri chiaramente qual

(1) San Tommaso, secondo il costume degli scolastici del suo tempo, intitola tutte le trattazioni ch'egli fa, *Questioni*; e comincia dalle obbiezioni che si possono fare alla verità: *Videtur quod Deus non sit*, ed altri simili modi aprono la questione. E ciò perchè, come dice il santo Dottore, *illi qui volunt inquirere veritatem, non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant*. In Metaph. L. III, c. I.

luogo tenga nell'uomo una tale ignoranza e un tale dubbio; il che è la seconda osservazione che mi sono proposto di fare.

1479. Fu già distinta la scienza *popolare* dalla scienza *filosofica*: e definita la scienza filosofica come l'effetto di una riflessione ulteriore che analizza, dimostra, e ordina la scienza popolare, e così compone la filosofia (1264 e segg.). Ai comuni bisogni della vita umana è sufficiente, generalmente parlando, la scienza popolare, sebbene rechi di molto vantaggio altresì la filosofica. Ora ciò che io voglio qui osservare si è, che tutta la scienza popolare colla sua certezza dee esser sempre conservata nell'uomo, nè mai può esser cassata o addotta in un vero dubbio universale. All'opposto, quando comincia quella riflessione ulteriore colla quale l'uomo fa i primi passi nelle filosofiche ricerche, allora viene supposto necessariamente che non esista ancora nessuna parte di quella filosofia che vuol produrre. E in questo consiste lo stato d'*ignoranza metodica* da cui io parto; consiste cioè in un'assenza perfetta non di ogni cognizione, ma della cognizione filosofica, o come dissi, di ulteriore riflessione. E da qualche passo del Cartesio (1) si può credere, che anch'egli togliesse il suo dubbio metodico presso a poco entro questi limiti, senz'essersene ancor formato un concetto così chiaro e preciso, da poterlo comunicare altrui coll'evidenza della suddetta distinzione.

---

(1) Nel discorso *sul Metodo*, il Cartesio, dopo aver proposto il suo dubbio come principio della filosofia, lo restringe mediante alcune massime pratiche. « La prima delle quali, dic'egli, sarebbe d'ubbidire alle leggi e a' co- « stumi del mio paese, ritenendo costantemente la religione nella quale Iddio « mi fece la grazia d'essere istruito fino dalla mia infanzia, e governandomi « in ogni altra cosa a tenore delle opinioni più moderate e più lontane da « eccesso, che fossero nella pratica le più ricevute dagli uomini più sentiti « tra quelli co' quali mi convenisse di vivere ». Sebbene qui si veda che il Cartesio non poco deferiva al senso comune, tuttavia alcune sue espressioni dimostrano chiaramente ch'egli non avea ben notata l'importanza e la certezza della cognizione *diretta* e della *popolare*.

INDICE

LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI NEL

NUOVO SAGGIO

ED

INDICI

DEGLI AUTORI E DELLE MATERIE IN ESSO CONTENUTE.

AVVERTIMENTO.

Il numero indica le Sezioni, nelle quali fu divisa tutta l'Opera e la Prefazione. Le lettere *Pr.* premesse al numero indicano le Sezioni, nelle quali fu diviso il discorso *Preliminare.* La lettera *n.* od *nn.* dopo il numero indica la *nota* o le *note* ad esso relative, avvertendo che per amore di brevità si omettono i numeri delle note stesse, come facili a rinvenirsi. Allo stesso scopo egualmente si scrivono in *corsivo* tutti quei vocaboli, ai quali senz'altra indicazione s'intende rimesso il lettore per trovare le altre materie affini alla proposta in quel dato articolo. Finalmente a principio si aggiunge tra parentesi a ciascun autore l'anno della nascita e della morte, o quello in cui fiorì. Si omette l'indicazione delle altre abbreviature rese comuni dall'uso.

LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA.

INDICE I.

DEGLI AUTORI.

A

C

D

E

F

I

J

K

L

M

N

O

P

R

T

V

W

INDICE II

DELLE MATERIE.

A

B

C

D

E

F

G

I

L

M

N

O

P

Q

R

T

V

			ERRATA	CORRIGE
Vol. I.	p. VI.	lin. 13.	non crei	non creino
	LV.	— 22.	v'è	21. V'è
	126.	— 36.	175. Nè si	Nè si
Vol. II.	83.	— 25.	essere (491)	essere (495)
	183.	— 29.	attuale o	attuale è
	421.	— 1.	l'*interna* ha per termine il sentimento dell'*io* e l'idea	l'*interna* non ha termine distinto da sè e oltrecciò ha per termine distinto l'idea.
	425.	— 18.	Anannia	Anaunia
	«	— 36.	*Anan-*	*Anau-*
Vol. III.	12.	— 39.	il suo co	il suo reo
	88.	— 6.	anche l'er	anche l'errore
	90.	— 12.	io intendo unicamente ad approvare o riprovare	io ammetto semplicemente
	134.	— 31.	percepita (2)	percepita.
	«	— 35.	(2) Chi trascura, ecc.	*Questa nota va alla pagina seguente dopo l'altra nota.*
	135.	— 8.	elementi (2);	elementi (1);
	«	— 30.	come tale (1),	come tale (2),
	288.	— 10.	vedere, una via	vedere, è una via.

La presente Opera fu stampata la prima volta in Roma nel 1830 colla seguente approvazione.

Nihil obstat:
Fr. ANTONIUS FRANC. ORIOLI, Or. Min. Conv.,
Censor Theol.

Nihil obstat:
J. B. PIANCIANI, S. J., Cens. Philos.

Imprimatur:
FR. JOS. MARIA VELZI, Sac. Pal. Apost. Magister.

Imprimatur:
J. DELLA PORTA, Patr. Constantinop.,
Vice Sg.

T



